

# Von lebenden Toten und anderen Grenzgängern

Ordnungsdiskurs und Liminalität  
in höfischen, exemplarischen, schwankhaften und grotesken Mären,  
in der Binnenerzählung III,8 des ‚Decameron‘  
und im Fastnachtspiel ‚Der Bauer im Fegefeuer‘

Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
durch den Promotionsausschuss Dr. phil.  
der Universität Bremen

vorgelegt von  
Katrin Schumacher

Erstgutachterin: Prof. Dr. Elisabeth Lienert  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas Althaus  
Datum des Kolloquiums: 11.03.2014

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung: der Ordnungsdiskurs, die Liminalität und der Grenzgänger	1
1.1.	Der Wiedergänger	2
1.2.	Fragestellung und theoretischer Hintergrund	4
1.2.1.	Die soziale Ordnung: der Wiedergänger und die Gesellschaft	5
1.2.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: der Wiedergänger zwischen produktivem Potential und Destruktivität und die Gattungsfrage	8
1.2.3.	Die Definition qua Grenzgang	9
1.3.	Textcorpus	11
1.4.	Forschungsstand	13
2.	Das Märe und die Ordnung	19
2.1.	Das höfische Märe – die ‚Rittertreue‘ und der ‚Mauricius von Craîn‘	20
2.1.1.	Die soziale Ordnung	20
2.1.1.1.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Befreiung aus der Ohnmacht	21
2.1.1.2.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: der Gnadenakt des Helden und die Handlungsmacht des Strafenden	25
2.1.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Krise, ein Doppelweg und die Stabilisierung der Ordnung	33
2.1.3.	Die Definition qua Grenzgang: die Kausalität des Lohnes, die Gefahren des Rittertums und die Destruktion der Hohen Minne in der Epik	47

2.2.	Das exemplarische Märe – ‚Der begrabene Ehemann‘, ‚Die eingemauerte Frau‘ und ‚Der Gevatterin Rat‘ des Strickers	63
2.2.1.	Die soziale Ordnung	64
2.2.1.1.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Furcht vor der Ausstoßung und die Flucht in ein utopisch entrücktes Paradies	64
2.2.1.2.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: die Degradierung zum Objekt	74
2.2.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: Verstoß und Replik	92
2.2.3.	Die Definition qua Grenzgang: der Tod, die Hoffnung auf Erlösung und die Destruktion der höfischen Minneideale	101
2.3.	Das schwankhafte Märe – die ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz	119
2.3.1.	Die soziale Ordnung	119
2.3.1.1.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Ergebenheit des (Un-)Toten	119
2.3.1.2.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: der Wettstreit und die Kraft der Beweise	122
2.3.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Integration des Schreckens und die gebrochene Bedrohung	124
2.3.3.	Die Definition qua Grenzgang: Grenzgänger diesseits der Grenze	130
2.4.	Das subversiv-groteske Märe – ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ Hans Rosenplüts und die ‚Drei Mönche zu Kolmar‘ des Niemand	133
2.4.1.	Die soziale Ordnung	134
2.4.1.1.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: Gottes Ferne	134
2.4.1.2.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: die Kriminalisierung des Anderen, die Priorität der Eigeninteressen und die Bösartigkeit der Welt	136

2.4.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Auflösung der menschlichen Ordnung und das gebrochene Schema von Verstoß und Replik	146
2.4.3.	Die Definition qua Grenzgang: die Relativierung der Subversion	153
3.	Das ‚Decameron‘ Giovanni Boccaccios und das Fastnachtspiel ‚Der Bauer im Fegefeuer‘ des Hans Sachs	162
3.1.	Die soziale Ordnung	164
3.1.1.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Selbstbehauptung angesichts einer ungeheuren Begebenheit und die Folgsamkeit des Sünders	167
3.1.2.	Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: klerikale Verführbarkeit und eheliche Ordnung	174
3.2.	Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die (Un-) Eindeutigkeit und die Phänomene der Spiegelung	181
3.3.	Die Definition qua Grenzgang: die Ambivalenz der Figuren und die Wendung zur Didaxe	186
4.	Fazit: das Potential der Grenzgänger	196
4.1.	Zusammenfassung: die Ordnung, der Wiedergänger und andere Grenzphänomene	196
4.1.1.	Die soziale Ordnung	196
4.1.2.	Die Subgattungen des Märe und die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs	200
4.1.3.	Die Definition qua Grenzgang	203
4.2.	Methodische Schlussfolgerungen: Das Verfahren der Definition qua Grenzgang und die mediävistische Literaturwissenschaft	207
4.2.1.	Die Durchlässigkeit der Grenze	207
4.2.1.1.	Grenzphänomene diesseits und jenseits der Grenze	208

4.2.1.2.	Vom Grenzraum zur neuen Ordnung	211
4.2.2.	Reversibilität	212
4.2.3.	Exklusivität	214
5.	Literaturverzeichnis	216
5.1.	Textausgaben	218
5.2.	Sekundärliteratur	219

## 1. Einleitung: der Ordnungsdiskurs, die Liminalität und der Grenzgänger

Ordnung basiert auf Grenzziehungen:<sup>1</sup> „Grenze ist [...] ein Begriff, ohne den die Welt denkerisch nicht erschlossen“<sup>2</sup>, d.h. geordnet, werden kann. Die Grenze wiederum ist auf das Engste mit Grenzgängen verbunden. „Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: Eine Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur eine scheinbare oder schattenhafte Grenze durchbrechen würde, nichtig.“<sup>3</sup>

Anhand literarischer Darstellungen von Überschreitungen dieser Grenze – und das heißt: von Grenzgängern – werden deshalb zum einen Beiträge zum Ordnungsdiskurs greifbar. Zum anderen ermöglicht das „Widerspiel von Grenze und Überschreitung“<sup>4</sup>, auf das der Begriff der Liminalität zielt,<sup>5</sup> zugleich ein Verfahren der Definition von Konzepten qua Grenzgang: Nähert sich ein Protagonist eines literarischen Werkes einer Grenze an oder überschreitet er sie, dann hat dies in der Regel zwar eine Ambivalenz und Unordnung zur Folge: Der Status dieses Protagonisten wird uneindeutig.<sup>6</sup> Doch zugleich rückt durch den Grenzgang die Grenze selbst in den Fokus. Diese wiederum „konstituiert [...] allererst einen identifizierbaren Sachverhalt.“<sup>7</sup> Folglich bieten gerade Grenzphänomene dem Interpreten die Möglichkeit, Konzepte innerhalb der Werke in ihrer jeweiligen Ausprägung exakter zu fassen, d.h. die Definition dieser Konzepte nachzuvollziehen, „denn Definieren bedeutet nichts anderes, als die Grenzen eines Sachverhaltes zu bestimmen.“<sup>8</sup>

Ausgehend von diesen zwei Prämissen, d.h. von der Aussagekraft, die Grenzgängerdarstellungen einerseits für den Ordnungsdiskurs und andererseits für die Definition von Konzepten innewohnt, richtet sich das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit auf den Ordnungsdiskurs und die Liminalität in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen literarischen Texten: Welche Beiträge zum Ordnungsdiskurs

---

<sup>1</sup> Kraus, *Metamorphosen des Chaos*, S. 8f.; 27-30; 36-38; 42-44.

<sup>2</sup> Wokart, *Differenzierungen im Begriff „Grenze“*, S. 276.

<sup>3</sup> Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*, S. 324f.

<sup>4</sup> Geisenhanslüke / Mein, *Einleitung*, S. 8.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Die zunächst in der Regel scharfe Grenze wird durch uneindeutige Wesen wie den Grenzgänger in einen Grenzraum umgewandelt. Diesen Grenzraum prägt, dass Merkmale beider Seiten der Grenze in ihn hineinragen und sich vermischen. Deshalb ist ungewiss, welcher der Seiten das Grenzwesen zugehörig ist. (Wokart, *Differenzierungen im Begriff „Grenze“*, S. 284.) „Insofern ist Grenzraum [...] ein höchst polemischer Begriff, der die Grenze zwar zunächst negiert, doch nur, um sie [...] doppelt zurückzugeben.“ (Ebd.)

<sup>7</sup> Ebd., S. 279. Vgl. auch Anselm, *Grenzen trennen, Grenzen verbinden*, S. 197; 204.

<sup>8</sup> Wokart, *Differenzierungen im Begriff „Grenze“*, S. 280.

lassen sich anhand der Grenzgänger einzelner Werke fassen? Welche Konzepte werden durch die Darstellung der Grenzübertretungen definiert und wie vollzieht sich diese Definition?

### 1.1. Der Wiedergänger

Angewandt wird in der vorliegenden Arbeit ein weitgefasster Grenzgänger-Begriff: Jeglicher Statuswandel eines Protagonisten, der Auswirkungen auf seine Stellung in der Ordnung oder auf seine Selbstwahrnehmung hat, wird potentiell als Grenzgang verstanden. Damit können Grenzphänomene auch auf Verkleidungen basieren. Ausgeschlossen sind jedoch Vorgänge, die sich weder auf das soziale Miteinander noch auf das Eigenbild des Protagonisten auswirken, d.h. insbesondere Kostümierungen, die von allen Beteiligten als solche durchschaut und anerkannt werden, wie es beispielsweise mit Blick auf dramatische Inszenierungen und Rollenspiele der Fall ist.<sup>9</sup>

Für eine Untersuchung dieser Grenzphänomene bietet sich eine Fokussierung auf Grenzgänger zwischen Leben und Tod an, ist doch kaum eine fundamentalere Ambivalenz als die ihre denkbar. Der Statuswandel dieser Grenzgänger und die Auswirkungen auf ihre Stellung in der Ordnung sind existentiell. Da der Wiedergänger deshalb als vorangiger Gegenstand der vorliegenden Arbeit dienen soll, ist eine eingehendere Betrachtung dieser Grenzgänger notwendig. Grundlegend für die Daseinsform des Wiedergängers ist dessen Stellung außerhalb der Ordnung und der menschlichen Gemeinschaft, die ihn in die Nähe der Geächteten und Gebannten rückt. Enge Parallelen zwischen den Wiedergängern und den aus der weltlichen und religiösen Gemeinschaft Ausgestoßenen ergeben sich zudem, da diesen eine totenähnliche Stellung zu eigen ist. Der Bann bedeutete für den Betroffenen die „Ausschließung [...] aus der kirchlichen Gemeinschaft und zunächst wohl nur seinen geistigen Tod. Um dies dem Gebannten und dem Volk zu veranschaulichen, verwandte die Kirche Riten, die dem Volk vom Tode her bekannt waren“<sup>10</sup>, zum Beispiel das Läuten der Totenglocken während der Exkommunikation, die Isolation aus dem Kreis

---

<sup>9</sup> Für die diesen Überlegungen zugrunde liegende Frage, wie sich Grenzgänge von Verkleidungen abgrenzen lassen, danke ich den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern des Nachwuchsworkshops „Neue Perspektiven in der Märenforschung“, der vom 8. bis 9. Dezember 2012 an der Freien Universität Berlin stattfand.

<sup>10</sup> Siuts, Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben, S. 110.

der Lebenden und Wiedergeburtstionale bei der Lösung des Bannes.<sup>11</sup> Geächtete durften nach mittelalterlicher Rechtspraxis bußlos erschlagen werden, da sie ohnehin rechtlich-offiziell als tot galten und bereits beerbt wurden.<sup>12</sup> Zudem wurde ein Begräbnis sowohl für Geächtete wie für Gebannte untersagt. Durch diese Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses wurde der Ausgestoßene auch aus der Gemeinschaft der toten Ahnen ausgeschlossen.<sup>13</sup> Diese Praktiken zeigen, wie stark das Ausgestoßensein mit dem Tod der betroffenen Person assoziiert ist; ein Gedanke, der sich bereits bei Hieronymus findet – dem zufolge der aus der Kirchengemeinschaft Verstoßene mit dem geistigen Schwert getötet wird –<sup>14</sup> und sich auch in der Augustinischen Sündenlehre widerspiegelt, wenn betont wird, Sünder, die sich durch ihre Taten von Gott entfernt haben, seien vor Gott tot.<sup>15</sup> Zudem werden Exkommunizierte dem Volksglauben zufolge regelmäßig zu Wiedergängern, während umgekehrt der Wiedergänger gemeinhin mit der Acht belegt wird;<sup>16</sup> die (vorgeblichen) Wiedergänger werden ausgesondert, um die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen.

Damit werden zugleich Berührungspunkte des Wiedergängerglaubens mit dem Sündenbockmotiv<sup>17</sup> offenbar:<sup>18</sup> Menschen bezichtigen insbesondere in Zeiten, in denen die ihrer Lebensgemeinschaft zugrunde liegende Ordnung gefährdet ist, Einzelne fundamentaler, d.h. die Ordnung zerstörender Verbrechen. Sie strafen diese Einzelnen stellvertretend und versuchen damit die Gesellschaft von dem vermeintlich ordnungszersetzenden Gefährdungspotential zu reinigen.<sup>19</sup>

Als Erkennungszeichen des Wiedergängers fungieren unter anderem die Körperlichkeit, die ihn von Geistern abgrenzt, und sein unheilvoller Einfluss auf die Umgebung, insbesondere auf Verwandte, die er mit in den Tod reißt.<sup>20</sup> Zum Wiedergänger prädestiniert scheint dabei insbesondere derjenige, der einen

---

<sup>11</sup> Ebd., S. 103; 132-138.

<sup>12</sup> ‚Mühlhäuser Reichsrechtsbuch‘ 1.12. / 1.13.

<sup>13</sup> Siuts, Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben, S. 103-110; 132-138.

<sup>14</sup> Bohm, Acatolicus, S. 14.

<sup>15</sup> Wapnewski, Wolframs Parzival, S. 88-92.

<sup>16</sup> Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 183 sowie Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 17.

<sup>17</sup> Unter einem Motiv wird ein stoffliches Element der Dichtung verstanden, „dessen Inhalt knapp und allgemein formuliert werden kann, z.B. der Mann zwischen zwei Frauen“ (Frenzel, Stoff- und Motivgeschichte, S. 12), der Doppelgänger oder die Amazone. (Ebd., S. 12f.; 23.)

<sup>18</sup> Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 134; 155f.; 162f.

<sup>19</sup> Girard, Ausstoßung und Verfolgung, S. 23-31; 164f.; Ruthner, Untote Verzahnungen, S. 17f. sowie Schürmann, Nachzehrer glauben in Mitteleuropa, S. 69f.

<sup>20</sup> Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 50-52; 62-64; 119; 128.



„schlechten Tod“<sup>21</sup> erleidet, beispielsweise, weil er ohne die erforderlichen Zeremonien stirbt.<sup>22</sup>

Die Kirche, in deren Weltbild der Wiedergänger – heilsgeschichtlich integrierbare Heilige ausgenommen – nicht vorgesehen ist, kann den diesbezüglichen Glauben nicht unterdrücken und versucht deshalb, ihn zu christianisieren.<sup>23</sup> Der Idee eines Fegefeuers, die sich seit dem späten 12. Jahrhundert zunehmend verbreitet, kommt dabei eine zentrale Rolle zu.<sup>24</sup> Diese Entwicklung ermöglicht die Umdeutung der Wiedergänger zu körperlosen<sup>25</sup> Verdammten und armen Seelen, „die der Erlösung harren, Fürbitten, Almosen oder Wiedergutmachung einer Untat verlangen“<sup>26</sup>. Mit den kirchlichen Vorstellungen vereinbar sind zudem Wiedergänger, die zum Zwecke der Belehrung im Traum erscheinen<sup>27</sup> oder deren Wiederkehr dem Wirken des Teufels zugeschrieben wird.<sup>28</sup> Damit nimmt die Kirche maßgeblich Einfluss auf den Wiedergängerglauben, auf die Literatur, die Darstellung der Untoten durch die Autoren und auf die Verortung des Wiedergängers im Spannungsfeld von Ordnung und Chaos, die zentral für die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit ist.

## 1.2. Fragestellung und theoretischer Hintergrund

Die Fragestellung untergliedert sich im Wesentlichen in zwei große Unterpunkte, die beide von der Aussagekraft ausgehen, die Grenzgängern innewohnt, jedoch einem unterschiedlichen theoretischen Hintergrund verpflichtet sind: Zunächst wird unter Einbezug des Diskursbegriffs von Foucault die Bedeutung für den Ordnungsdiskurs betrachtet, die dem sozialen Miteinander der Figuren, die sich auf der Ebene der

---

<sup>21</sup> Ebd., S. 42.

<sup>22</sup> Ebd., S. 41-47; 118-120 sowie Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 172; Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 17; Grabmayer, Zwischen Diesseits und Jenseits, S. 135 und Tuczay, „...swem er den tût getuot, dem sùgents ûz daz warme bluot“, S. 62.

<sup>23</sup> Lecouteux, Das Reich der Nachtdämonen, S. 13.

<sup>24</sup> Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 12-14; 48; 183; Grabmayer, Zwischen Diesseits und Jenseits, S. 134 sowie Schmitt, Die Wiederkehr der Toten, S. 16. Die Vorstellung, dass eine Reinigung von den Sünden nach dem Tod möglich ist, existiert zwar bereits im frühen Christentum. Doch der Ort dieses Vorgangs bleibt lange unbestimmt und theologisch undefiniert, bis insbesondere Sekten wie die Katharer, die das Vorhandensein eines solchen Ortes leugnen, die katholischen Gelehrten im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert dazu veranlassen, eine Fegefeuer-Doktrin auszubilden. (Dinzelbacher, Die letzten Dinge, S. 89f.)

<sup>25</sup> Tuczay, „...swem er den tût getuot, dem sùgents ûz daz warme bluot“, S. 68.

<sup>26</sup> Lecouteux, Wiedergänger, Spalte 79.

<sup>27</sup> Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 59.

<sup>28</sup> Lecouteux, Wiedergänger, Spalte 79; Smith, The Function of the Living Dead, S. 3 sowie von Wilpert, Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 65-67.

erzählten Welt bewegen, und der Handlungsstruktur<sup>29</sup> zukommt. Anschließend werden, ausgehend von einem liminalitätstheoretischen Ansatz, die Konzepte, die durch das Verfahren der Definition qua Grenzgang greifbar werden, sowie dieses Verfahren selbst in den Blick genommen. Diese Teilfragen sollen im Folgenden näher ausgeführt werden.

### 1.2.1. Die soziale Ordnung: der Wiedergänger und die Gesellschaft

Foucault betrachtet Diskurse als (schrift-)sprachliche Seite einer diskursiven Praxis, d.h. eines Ensembles einer speziellen Wissensproduktion.<sup>30</sup> Derartige Diskurse werden in der vorliegenden Arbeit anhand verschiedener mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Texte untersucht, denn Foucault betont die „Priorität der Diskurse als Streuung von Aussagen gegenüber der relativen Geschlossenheit von Texten“<sup>31</sup>. Sollen Diskurse analysiert werden, liegt es deshalb nahe, die Betrachtung auf verschiedene Texte auszuweiten.<sup>32</sup>

Die sozialen Spielregeln und Mechanismen der erzählten Welt und mit ihnen der Ordnungsdiskurs lassen sich anhand von Wiedergängerfiguren besonders pointiert exemplifizieren, da der Wiedergänger eine gesellschaftliche Randfigur darstellt und in besonderem Maße von sozialen Mechanismen beispielsweise der Exklusion oder der Zuschreibung betroffen ist. Anhand der Wiedergängerfigur können deshalb soziale Interaktionsmechanismen, Vorstellungen von der Ordnung und Ängste der Gemeinschaft bzw. der sie konstituierenden Figuren hervorragend analysiert werden: In „seeing the hero's relationship to the dead, we look through a window onto the hero's most fundamental character traits“.<sup>33</sup> Von Wiedergängern, die von allen Figuren auf der Ebene der erzählten Welt als real begriffen werden und die im Corpus nur vereinzelt auftreten, sind dabei jene Protagonisten zu unterscheiden, die als ein

---

<sup>29</sup> Unter einer Handlungsstruktur wird im Folgenden eine „Reduktion des komplexen Handlungsgefüges auf eine einfache [...] Struktur“ (Martinez / Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 134) verstanden, die auf der Annahme beruht, dass „fiktive[ ] Personen, ihre Taten und ihre Umgebungen über ihre Individualität hinaus irgendeine Bedeutung“ (ebd.) besitzen.

<sup>30</sup> Link / Link-Heer, Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse, S. 90.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Friedrich, Die Zähmung des Heros, S. 151.

<sup>33</sup> Smith, The Function of the Living Dead, S. 86. Gesellschaftliche Aspekte lassen sich zudem gerade deshalb anhand des Wiedergängers besonders gut beobachten, da dieser in den zu untersuchenden Werken nicht in eine alternativ wunderbare (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 135, Anm. 26), d.h. mythisch enthobene Sphäre eingebettet ist, sondern in einer vertrauten Welt auftritt und dort Reaktionen hervorruft.

Konstrukt ihrer sozialen Umgebung erscheinen:<sup>34</sup> Diese ist in den literarischen Werken, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersucht werden, zumeist für die Inszenierung des Grenzgängertums verantwortlich. Gerade das Imaginäre jedoch, das erst durch den jeweiligen Diskurs entsteht und seine spezifischen Eigenschaften erhält, ist – wie bereits die Randfigur an sich – von den „Strukturen und Mechanismen einer Gesellschaft und Kultur geprägt“<sup>35</sup>.

Insgesamt spielen somit sowohl im Falle von Wiedergängern, die auf Ebene der erzählten Welt als real gelten, wie noch stärker im Falle inszenierter Wiedergänger gesellschaftsdynamische Mechanismen der Gruppenzugehörigkeit, der Randständigkeit<sup>36</sup> und der Ausstoßung<sup>37</sup> hinsichtlich des Beitrags zum Ordnungsdiskurs, den die Texte leisten, eine entscheidende Rolle. Diese soziale Stellung des Wiedergängers soll einerseits aus der Perspektive des Grenzgängers selbst beleuchtet werden, um herauszuarbeiten, welche Konsequenzen und welche Funktion das (tatsächliche oder inszenierte) Wiedergängertum für den Betroffenen, sein Handeln und seine Position in der Gesellschaft hat. Andererseits werden die Sichtweise der Gemeinschaft auf den Wiedergänger und ihr Agieren ihm gegenüber analysiert. Auf diese Weise können die Beziehungen, Vorgänge und Vorstellungen dargestellt werden, die anhand des Grenzgängers verhandelt werden und die den sozialen Ordnungsdiskurs formen.

Um diesen Beitrag zum sozialen Ordnungsdiskurs zu untersuchen, sind – so wird durch einen Blick auf bisherige Forschungen deutlich – eine Vielzahl von diesbezüglich aussagekräftigen Aspekten zu beachten: Hinsichtlich der Interaktionen der Gesellschaft mit dem Wiedergänger, die zunächst einmal auf der Annahme bzw. Konstruktion einer Alterität durch die Gemeinschaft beruhen,<sup>38</sup> wird nach den

---

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten*, S. 15; Bertschik / Tuczay, *Poetische Wiedergänger*, S. 7 sowie Schürmann, *Nachzehrerglauben in Mitteleuropa*, S. 7.

<sup>35</sup> Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten*, S. 15; so auch Schürmann, *Nachzehrerglauben in Mitteleuropa*, S. 7.

<sup>36</sup> Während Randständige noch ein – peripheres – Mitglied der Gesellschaft darstellen, befinden sich Ausgestoßene außerhalb der Grenzen. (Kortüm, *Advena sum apud te et peregrinus*, S. 128 sowie Roeck, *Außenseiter*, S. 205.)

<sup>37</sup> Eine Ausstoßung ist dadurch gekennzeichnet, dass die Gesellschaft mit der Ausstoßung stabilisiert wird: „Das Gegensatzpaar Inklusion / Exklusion [...] erinnert daran, dass zwar in der Regel nur oder vorrangig die eine Seite dieser sozialen Operation thematisiert wird, aber die andere Seite quasi wie eine Schattenlinie mitvollzogen wird“ (Raphael, *Königsschutz, Armenordnung und Ausweisung*, S. 18).

<sup>38</sup> Zwar wird in der soziologischen Forschung definitorisch auf den Unterschied hingewiesen, „ob man Alterität als diskursive Ausdeutung ontologischer Differenzen begreift, d.h. als mögliche Interpretationen dessen, was man in der Welt an gegebenen Unterschieden zwischen den Menschen vorfindet, oder ob man Alterität einen ontologischen Status überhaupt abspricht, indem man in ihr lediglich den Effekt eines Diskurses, in Anders- und Fremdheit also kulturelle Erfindungen erblickt

Akteuren und Gründen dieser Konstruktion und nach dem gesellschaftlichen Umgang mit dem Wiedergänger gefragt. Dabei wird angenommen, dass sich die Konstruktion von Anders- oder Fremdheit auf vorhandene Merkmale des Wiedergängers stützen kann, nicht jedoch – in Fällen, in denen auch diese grundsätzlichen Attribute selbst zugeschrieben werden – muss. Die Analysen richten sich somit auf Attribute, die dem Betroffenen – eventuell auf der Grundlage besonderer Dispositionen – zugeschrieben oder gerade nicht zugestanden werden. Auch werden der Status zwischen Eigenmächtigkeit und Objektcharakter und das Potential in den Blick genommen, das dem Grenzgänger zu-, aber auch abgesprochen werden kann.<sup>39</sup> Zudem sollen die mögliche – mit der Idee des Fegefeuers kirchlich propagierte – Einbindung des Betroffenen in die Vorstellungen von der Sünde und der Teufelsbesessenheit, soziale Prozesse der Sündenbockkonstruktion und (gender-)Rollenmuster betrachtet werden. Untersucht wird darüber hinaus bezüglich der Konstruktionsmechanismen, inwiefern Macht und Gewalt sowie Konflikte in den Konstruktionsprozessen eine Rolle spielen. Gerade Konflikte vermögen, (soziale) Regeln sichtbar zu machen und sowohl destruktiv wie erhaltend oder gar produktiv für eine Ordnung zu wirken.<sup>40</sup> In die Analyse sollen zudem symbolische Kommunikationsformen einbezogen werden, die nicht nur Strukturen und Verhältnisse repräsentieren, sondern oftmals erst Ordnungsstabilisierungen und -transformationen ermöglichen.<sup>41</sup> Daneben kommt (Übergangs-)Ritualen für Randgruppen und Personen, die mit Fremdheit assoziiert werden, eine zentrale Funktion zu, da „eine Gesellschaft [...] den Übergang vom Stand des Außenseiters zu dem des Ausgeschlossenen kodifizieren und ihm die Form eines Rituals geben“<sup>42</sup> kann. Relationen, Mobilität, Bewegungsspielräume und Handlungskompetenzen werden zudem oftmals durch Raumstrukturen

---

[...]; am Konstruktcharakter von Alteritäten ändert dies im Grunde nichts.“ (Bihrer / Limbeck / Schmidt, Vorwort, S. 10; so auch Meier, *Gefürchtet und bestaunt*, S. 6.)

<sup>39</sup> So auch Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 81-85; 115; 138 sowie Gestrich / Raphael, Vorwort, S. 9.

<sup>40</sup> Füssel / Rüther, *Einleitung*, S. 10; 14-16.

<sup>41</sup> Ebd., S. 9-10.

<sup>42</sup> Schmitt, *Die Geschichte der Außenseiter*, S. 205. Beispiele stellen das mittelalterliche kirchliche Verfahren, mit dem Leprakranke aus der Gemeinschaft ausgesondert wurden (Irsigler / Lassotta, Bettler und Gaukler, S. 74), oder die Exkommunikation dar. Gerade Übergangsrituale mit der ihnen eigenen (vorübergehenden) Auflösung der Strukturen (Rolshoven, *Der Rand des Raumes*, S. 8 sowie Turner, *Das Ritual*, S. 94-97) bieten dabei Raum zur Inszenierung eines Grenzgängers wie des Wiedergängers.

versinnbildlicht,<sup>43</sup> deren Darstellung somit ebenfalls eine gesellschaftsdynamische Bedeutung und damit eine Aussagekraft für den Ordnungsdiskurs besitzt.<sup>44</sup>

### 1.2.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: der Wiedergänger zwischen produktivem Potential und Destruktivität und die Gattungsfrage

Wie jede Grauzone bietet auch jene des Wiedergängertums durch die Relativierung oder Auflösung der Ordnung die Möglichkeit zur schöpferischen Impulsgebung;<sup>45</sup> „ihr dynamischer [...] Charakter ermöglicht eine Verkehrung der Ordnung, die Möglichkeit ihrer substantiellen Infragestellung. Sie ist die Voraussetzung für Veränderung und Wandel: [...] Neues erhält hier Raum sich zu konstituieren“<sup>46</sup>.

Dennoch sind Wiedergänger in den meisten Erzählungen zunächst einmal vorrangig mit der Gefahr verbunden: Sie sind uneindeutige, groteske<sup>47</sup> Wesen. Ihre ungeordnete, nicht fassbare Erscheinung ist, insbesondere aufgrund der für den Wiedergängerglauben grundlegenden Furcht vor der Rückkehr der Toten,<sup>48</sup> negativ konnotiert. Deshalb soll anhand des Wiedergängers bezüglich der Handlungsstruktur analysiert werden, inwiefern der Wiedergänger die Ordnung gefährdet, zerstört, möglicherweise aber auch zu stabilisieren oder zu repräsentieren vermag.

Gerade der Wiedergänger ist dabei prädestiniert, in unterschiedlichste Handlungsstrukturen eingebettet zu werden, da ihn eine ganz besondere Formbarkeit auszeichnet.<sup>49</sup> Diese Wandelbarkeit ist Ausdruck der ihm eigenen Natur als

---

<sup>43</sup> Füssel / Rüther, Einleitung, S. 11-13 sowie Roeck, Außenseiter, S. 12.

<sup>44</sup> Witthöft, Symbolische Raumordnung, S. 19; Rolshoven, Der Rand des Raumes, S. 7; Schmitt, Die Wiederkehr der Toten, S. 199f.; 203f. sowie Anselm, Grenzen trennen, Grenzen verbinden, S. 198.

<sup>45</sup> Rolshoven, Der Rand des Raumes, S. 8-12. Vgl. auch Bachtin, Literatur und Karneval, S. 26; 28.

<sup>46</sup> Rolshoven, Der Rand des Raumes, S. 8.

<sup>47</sup> Der Begriff der Groteske soll hier im Sinne Bachtins verstanden werden. Dieser definiert Grenzphänomene als grotesk und bezieht sich dabei insbesondere auf Grenzphänomene des Körpers, d.h. auf Auflösungserscheinungen, die die Abgrenzung des Leibes von der Welt und anderen Körpern betreffen. Bachtin betont dabei die Ambivalenz dieser Grenzphänomene (beispielsweise mit Verweis auf die sterbend Gebärende), die Relativität des Gegebenen und die Perspektive des Wandels. (Bachtin, Literatur und Karneval, S. 16-19; 26-29.)

<sup>48</sup> Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 15. Der Glaube an den Wiedergänger basiert jedoch nicht ausschließlich auf der Angst vor der Rückkehr der Toten, sondern zugleich, so betont Scharfe, auf der Furcht vor der unbewussten Aggressivität den Verstorbenen gegenüber: „Solche feindseligen Impulse [...] sind aller Trauer beigemischt; sie müssen aber, weil sie moralisch-kulturell nicht zugelassen sind, ‚verschoben‘ werden – sie erscheinen dann hinübergespiegelt als feindselige Impulse des Toten.“ (Scharfe, Wiedergänger, S. 72.) Andere Herleitungen wenden sich gegen diese Begründung und sehen den Wiedergängerglauben vor allem darauf gestützt, dass der Hinterbliebene, der weiterhin die Last des Lebens zu tragen hat, eifersüchtig auf den in einem besseren Zustand weiterlebenden Toten ist. (Haas, Todesbilder im Mittelalter, S. 82.)

<sup>49</sup> Dies demonstriert beispielsweise die Christianisierung des Wiedergängerglaubens, durch die die Kirche auch auf die literarische Darstellung der Grenzgänger Einfluss nahm.

volkstümliches<sup>50</sup> und literarisches Konstrukt, in dem sich Prozesse der Phantasie und der Zuschreibung manifestieren. Aus diesem Grund erscheint gerade der Wiedergänger in besonderer Weise geeignet, an verschiedenste Autorintentionen angepasst<sup>51</sup> und in diverse Diskurse eingefügt zu werden;<sup>52</sup> „understanding the dead’s function [...] allows us a clearer understanding of our authors’ artistic intent for their stories as a whole, and not just for those episodes in which the dead play a part.“<sup>53</sup>

Die Analyse der Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs, für die das formbare Wiedergängertum somit zentral ist, rückt zugleich Fragen nach (Sub-)Gattungsmerkmalen in den Fokus: Insbesondere in Bezug auf die Subgattungen des Märe, aber auch für das ‚Decameron‘ und für Fastnachtspiele – d.h. mit Blick auf das gesamte Corpus –, ist die Bedeutung, die der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs innewohnt, ein zentrales Charakteristikum.<sup>54</sup> Es wird zu zeigen sein, inwiefern die bisherigen diesbezüglichen Forschungsergebnisse auf Grundlage der Analysen, die die vorliegende Arbeit leisten soll, zu verifizieren, zu modifizieren und zu erweitern sind.

### 1.2.3. Die Definition qua Grenzgang

An die Analyse der anhand des Wiedergängertums, das in den ausgewählten Texten dargestellt ist, besonders gut greifbaren Bedeutung für den Ordnungsdiskurs, die der sozialen Interaktion der Figuren einerseits und der Handlungsstruktur andererseits zukommt, schließt sich in einem nächsten Schritt die Betrachtung weiterer Phänomene an, die mit dem Wiedergängertum die Grundanlage – d.h. die ambivalente, uneindeutige Stellung zwischen zwei Konzepten oder Statusgruppen – teilen. Da diese diversen Grenzphänomene es ermöglichen, zentrale Konzepte innerhalb der Werke in ihrer jeweiligen Ausprägung exakter zu fassen, soll diesen Konzepten wie auch der Frage, wie die Definition dieser Konzepte durch den Grenzgang vor sich geht,

---

<sup>50</sup> Der (Aber-)Glaube an dämonische Wesen war im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit weit verbreitet (Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten*, S. 14 sowie Grabmayer, *Zwischen Diesseits und Jenseits*, S. 142) und konnte so weit gehen, dass Personen, die ihn nicht teilten, der Ketzerei beschuldigt wurden. (Tuczay, „...swem er den tût getuot, dem sùgents ûz daz warme bluot“, S. 67, Anm. 23.)

<sup>51</sup> So auch Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 52; 78 sowie Haas, *Todesbilder im Mittelalter*, S. 79f.

<sup>52</sup> So auch Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 52; 78; Ruthner, *Untote Verzahnungen*, S. 15; Grabmayer, *Zwischen Diesseits und Jenseits*, S. 142; Haas, *Todesbilder im Mittelalter*, S. 79f. sowie Joynes, *Preface*, S. XIII.

<sup>53</sup> Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 82.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2 und 3.

ebenfalls das Erkenntnisinteresse gelten. Damit soll zugleich ein anwendungsbezogener Beitrag zur Liminalitätsforschung geleistet werden.

Diese beleuchtet Grenzen und Entgrenzungen aus verschiedenen Perspektiven heraus. So stellt Parr<sup>55</sup> in einem Überblick über die Liminalitätsforschung fest, dass sich „beinahe jedes der im 20. und 21. Jahrhundert reüssierenden kultur- und literaturwissenschaftlichen Denkgebäude in irgendeiner Form mit ‚Liminalen‘ befasst und teils komplexe und elaborierte Varianten des Grundmodells von Grenze entwickelt“<sup>56</sup> hat. Aus dieser Vielfalt der theoretischen Zugänge zur Liminalität und aus der verschieden ausgerichteten, teils gegensätzlichen Terminologie erwächst ein Grundproblem der Liminalitätsforschung: die Schwierigkeit, die theoretischen Erkenntnisse zu operationalisieren. Aus diesem Grund stehen größtenteils die grundlegenden Theorien einerseits und konkrete Einzelanalysen andererseits nebeneinander. Letztere zeichnen sich durch eine ebenso große Diversität aus wie die theoretischen Zugänge.<sup>57</sup>

Um zu beschreiben, auf welche Weise Konzepte, die in literarischen Texten verhandelt werden, durch Grenzgänge definiert werden, sollen am Ende der vorliegenden Arbeit sowohl die Ergebnisse der vorliegenden Analysen als auch Theorien der Liminalitätsforschung herangezogen werden. Von diesen Theorien werden diejenigen berücksichtigt, die sich auf innerliterarische Grenzgänger anwenden lassen und die für die Aspekte und Fragen, die sich im Rahmen der Analysen im Hauptteil dieser Arbeit als wichtig für das Verfahren der Definition qua Grenzgang herausstellen, fruchtbar gemacht werden können. Eine Atomisierung dieser Liminalitätstheorien, die oftmals in umfassende Gedankengebäude eingebettet sind, lässt sich dabei nicht vermeiden und widerspricht nicht der Intention der vorliegenden Arbeit: Diese zielt nicht auf die Reflexion oder theoretische Erweiterung dieser Gedankengebäude, sondern soll anwendungsbezogen aufzeigen, auf welche Weise Grenzgänge innerhalb eines Textes geeignet sind, Konzepte, die in diesen Texten verhandelt werden, exakter zu fassen. Dabei wird keine terminologische Angleichung der Theorien zur Liminalität angestrebt. Alle Modelle, die Parr darstellt, „bieten keine

---

<sup>55</sup> Parr, *Liminale und andere Übergänge*.

<sup>56</sup> Ebd., S. 12-15. Die für die vorliegende Arbeit relevanten theoretischen Studien werden im entsprechenden Kapitel behandelt (vgl. Kapitel 4.2.), so dass auf eine Darstellung an dieser Stelle verzichtet wird.

<sup>57</sup> Vgl. beispielsweise zahlreiche Beiträge eines von Unzeitig herausgegebenen Sammelbandes (Unzeitig, *Grenzen überschreiten*), den (von Geisenhanslücke und Mein herausgegebenen) Sammelband *Geisenhanslücke / Mein, Monströse Ordnungen*, Tietze, *Zur Transformation von Erzählerfiguren* oder Mecke, *Literatur hart an der Grenze* oder Unzeitig, „Vom himel herab in die welt“ (Faustbuch 1587).

im strengen Sinne ‚wohldefinierten‘, streng logisch aufgebauten und in sich stimmigen Terminologien von Grenzszenarien, sondern erläuternde [...] Symboliken, die es unter anderem ermöglichen, die richtigen, weil weiterführenden Fragen zu stellen. Auf diese Weise gewinnt auch eine gemischt symbolische/metaphorische/wissenschaftliche Quasi-Terminologie durchaus an Operativität.<sup>58</sup> Zu dieser Operativität soll die vorliegende Arbeit – insbesondere die methodische Schlussfolgerung im Fazit – einen Beitrag leisten.

### 1.3. Textcorpus

Da der *ordo*, d.h. die „durch die Tradition geheiligte[ ] Welt- und Rechtsordnung“<sup>59</sup>, eines der grundlegenden Themen der in Deutschland im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts in signifikantem Umfang aufkommenden Mären darstellt, werden vor allem Vertreter der verschiedenen Subgattungen<sup>60</sup> des Märe untersucht.

Zunächst soll das wahrscheinlich zwischen 1250 und 1270 entstandene<sup>61</sup> Märe ‚Rittertreue‘ zur Analyse herangezogen werden. Dieses führt als einziges Märe des Corpus einen Wiedergänger vor, der auf der Ebene der erzählten Welt durchgängig als realer Wiedergänger gilt, und hebt sich ebenso wie das zweite ausgewählte höfische Märe, der zwischen 1200 und 1240 verfasste<sup>62</sup> ‚Mauricius von Craûn‘, durch die aufgegriffenen höfischen Werte von den anderen Märentypen ab.<sup>63</sup> Ihre Untersuchung ist aufgrund dieser thematischen Sonderstellung jener der anderen Werke vorangestellt.

Anschließend an diese höfischen Mären werden Vertreter des exemplarisch-belehrenden Märentypus betrachtet. Ausgewählt wurden Mären des Strickers, da dieser als Gattungsbegründer des Märe gilt.<sup>64</sup> Der durch ihn musterhaft vorgelegte exemplarisch-belehrende Märentypus wird in der vorliegenden Arbeit durch die Mären ‚Der begrabene Ehemann‘ und ‚Die Gevatterin Rat‘ repräsentiert, in denen inszenierte

---

<sup>58</sup> Parr, *Liminale und andere Übergänge*, S. 48.

<sup>59</sup> Ehrismann, *Einführung*, S. 8.

<sup>60</sup> Vgl. Kapitel 2 für eine ausführlichere Darstellung der Märentypen und ihrer Entwicklungen.

<sup>61</sup> Schirmer, ‚Rittertreue‘, Spalte 110 sowie Meier-Branecke, *Die Rittertreue*, S. 142. Zöller hingegen datiert die Entstehung des Märe auf Anfang bis Mitte des 13. Jahrhunderts. (Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 59.)

<sup>62</sup> Klein, *Einleitung*, S. 24.

<sup>63</sup> Hierbei gilt es zu beachten, dass sich zwar die Mären in der Regel ihrer grundlegenden Tendenz nach einem der Märentypen zuordnen lassen, die Grenzen aber offen und gegenseitige Interferenzen und Vermischungen der Typen zahlreich sind.

<sup>64</sup> Grubmüller, *Einleitung und Kommentar*, S. 1008; Strasser, *Vornovellistisches Erzählen*, S. 311; Fischer, *Studien zur deutschen Märendichtung*, S. 145 sowie Hoven, *Studien zur Erotik*, S. 46.



Wiedergänger eine zentrale Rolle spielen. Hinzu kommt ‚Die eingemauerte Frau‘, die insofern eine Sonderstellung einnimmt, da hier kein Wiedergängertum vorgeführt oder vorgetäuscht wird. Dennoch wird das Märe in das Corpus aufgenommen, da zum einen die eingemauerte Frau sozial totengleich isoliert wird und derart Ausgestoßene, wie bereits dargelegt, Wiedergängern bezüglich ihrer sozialen Stellung oftmals ähneln. Zum anderen lässt das Märe insbesondere hinsichtlich der Verhandlung, die die Ehe und die Ideen der Minne erfahren, deutliche Parallelen zu den beiden anderen ausgewählten Mären des Strickers erkennen, so dass durch die Zusammenstellung der drei Mären facettenreiche Beiträge sowohl zum Ordnungsdiskurs wie zur Definition der in ihnen verhandelten Konzepte greifbar werden.

Die um 1483/88 gedruckte<sup>65</sup> Variante der ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz soll den schwankhaften Märentypus vertreten, da dieses Märe das Motiv des (beinahe) begrabenen Ehemanns aufgreift, das auch der Stricker für eines seiner exemplarischen Mären verwendet. Dieses Motiv wird im Märe des Hans Folz in ein ganz spezielles Wirkkonzept bzw. eine im Vergleich mit dem ‚Begrabenen Ehemann‘ grundverschiedene Handlungsstruktur eingefügt.

Daneben treten das Märe ‚Die drei Mönche zu Kolmar‘ des ‚Niemand‘, das etwa aus dem 14. Jahrhundert stammt, und ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ des Handwerkerdichters Hans Rosenplüt, der vermutlich von 1426 bis 1460<sup>66</sup> gelebt hat. Beide Mären gehören der subversiv-grotesken Subgattung an und thematisieren eine Ordnungsauflösung. Sie werden ausgewählt, weil sie sich in ihrem Grundtenor deutlich von den übrigen Mären unterscheiden und im Vergleich zu diesen einen sehr eigenen Beitrag zum Ordnungsdiskurs erwarten lassen.

Neben diesem Märencorpus soll die Binnenerzählung III,8 aus dem ‚Decameron‘ Giovanni Boccaccios in die Analyse einbezogen werden, da die Erzählung ebenfalls das Motiv des für tot erklärten Ehemanns aufgreift und dieses wiederum mit einer eigenen Prägung versieht. Deren potentielle Provokation „liegt im prinzipiell laikalen, offenen Werthorizont, der ein geschlossenes Weltbild mit einem riskanten Gegenmodell konfrontiert.“<sup>67</sup> Es stellt sich die Frage, inwiefern dieser offene Werthorizont auch das Wiedergängerbild und dessen Implikationen für den Ordnungsdiskurs beeinflusst.

---

<sup>65</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1292.

<sup>66</sup> Ebd., S. 1308.

<sup>67</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 318.

Hinzu tritt der – auf der ausgewählten Binnenerzählung des ‚Decameron‘ beruhende – ‚Bauer im Fegefeuer‘ des Hans Sachs. Dieses Werk stammt aus dem 16. Jahrhundert und gehört der literarischen Gattung des Fastnachtspiels an, die an die verkehrte Welt der Fastnachtszeit und damit thematisch ebenfalls an die Ordnung gebunden ist. Mechanismen der Auflösung der Strukturen<sup>68</sup> und der Verkehrung der Ordnung<sup>69</sup> werden in den Fastnachtspielen wirksam, so dass sie als weiterer Untersuchungsgegenstand prädestiniert scheinen.

#### 1.4. Forschungsstand

Trotz der hohen Aussagekraft der Grenzgängerdarstellungen für den Beitrag zum Ordnungsdiskurs und für die Definition von Konzepten ist eine systematische Betrachtung dieses Phänomens in der Märenforschung bisher ausgeblieben, obgleich der Beitrag zum Ordnungsdiskurs insgesamt durchaus Beachtung findet. Einen Überblick über seine jeweiligen Ausformungen vor allem im exemplarischen, schwankhaften und subversiven Märe gibt insbesondere Grubmüller.<sup>70</sup> Das Potential des Grenzgängermotivs hinsichtlich des Beitrags zum Ordnungsdiskurs und der Definition von Konzepten behandelt er jedoch nicht.<sup>71</sup> Detaillierte Analysen der Binnenerzählung III,8 des ‚Decameron‘ und des Fastnachtspiels ‚Der Bauer im Fegefeuer‘, die thematisch in eine ähnliche Richtung zielen wie die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit, fehlen in der Forschung bisher ebenfalls.<sup>72</sup>

Auch die Forschungsliteratur, die sich ausführlicher mit den ausgewählten Mären und insbesondere den darin (anhand der Grenzgänger) verhandelten Konzepten auseinandersetzt, ist zumeist sehr überschaubar. Eine Ausnahme bildet der ‚Mauricius von Craûn‘: „Keine mittelhochdeutsche Erzählung hat in den letzten 20 Jahren so viele Beiträge angeregt wie der *Mauritius von Craûn*.“<sup>73</sup> Diese kreisen schwerpunktmäßig um das Minnekonzept: In der jüngeren Forschung wird das Märe unter anderem als „ironische und parodistische Replik auf das literarische Modell des Frauendienstes und

---

<sup>68</sup> Turner, Das Ritual, S. 94-97.

<sup>69</sup> Bachtin, Literatur und Karneval, S. 47-60 sowie Auffarth, Glaubensstreit und Gelächter, S. 8f.

<sup>70</sup> Grubmüller, die Ordnung, der Witz und das Chaos.

<sup>71</sup> Holznagel wiederum, der das Wiedergängermotiv in dem Märe ‚Die Undankbare Wiedererweckte‘ analysiert, nimmt andere Fragestellungen in den Blick und beschreibt zentrale Motivationen für die Überlieferung des Textes durch Wilhelm Werner von Zimmern. (Holznagel, Ignorierte Warnungen armer Seelen, S. 55-75.)

<sup>72</sup> Einige grundsätzliche Studien bzw. Forschungsergebnisse zum Fastnachtspiel bzw. ‚Decameron‘ werden im entsprechenden Kapitel dargelegt. (Vgl. Kapitel 3.)

<sup>73</sup> Kokott, Rezension zu Hubertus Fischer, S. 155.

auf das Konzept der hohen Minne<sup>74</sup> gelesen. Dieses Konzept werde demontiert, indem es aus der Lyrik in die Epik und in schwankhafte Szenen übertragen erscheint.<sup>75</sup> Die Demontage des lyrischen Minneideals konstatieren auch Fritsch-Rößler – die zudem einen ausführlichen Überblick über die ältere Forschung gibt –<sup>76</sup> und Jehly.<sup>77</sup> Sie sehen jedoch nicht die Übertragung des Konzepts in die Epik, sondern insbesondere die Kollision des Ideals der Hohen Minne mit eherechtlichen Anforderungen verantwortlich.<sup>78</sup> Demgegenüber sieht Philipowski im ‚Mauricius von Craûn‘ aufgezeigt, dass eine Lohngewährung grundsätzlich unmöglich ist.<sup>79</sup> Für die vorliegende Arbeit bedeuten diese Ergebnisse, dass die Minne ein zentrales Konzept ist, das ausgehend von den Grenzgängerdarstellungen im ‚Mauricius von Craûn‘ detailliert analysiert werden soll.

Mit Bezug auf das zweite höfische Märe, die ‚Rittertreue‘, erscheint aufgrund vor allem der durch Meier-Branecke<sup>80</sup> und Zöller<sup>81</sup> vorgelegten Arbeiten die Treue als Grundmotiv. Zudem wird die zentrale Rolle finanzieller Anforderungen an den Helden, die in der höfischen Welt der klassischen Artusromane weitgehend ausgeblendet sind, betont.<sup>82</sup> Beide Motive werden deshalb auch in der vorliegenden Arbeit in den Blick genommen.

Diesen höfischen Konzepten stehen jene, die in den Mären des Strickers verhandelt werden, entgegen: Die für diese Mären zentralen Themen der Ehe und der Geschlechterrollen sind bisher insbesondere anhand des ‚Begrabenen Ehemanns‘ analysiert worden: Eine minutiöse Darstellung der Dekonstruktion, die die Männlichkeit in diesem Märe erfährt, bietet Keller.<sup>83</sup> Er bezieht dabei auch die Rolle der höfischen Minneideale mit ein,<sup>84</sup> die Ehrismann<sup>85</sup> und Grubmüller<sup>86</sup> gleichfalls ansprechen. Die Geschlechterrollen sind auch in der ‚Eingemauerten Frau‘ untersucht

<sup>74</sup> Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 272.

<sup>75</sup> Ebd., S. 277; 293. Kritisch hierzu Fischer, Ritter, Schiff, Dame, S. 10.

<sup>76</sup> Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craûn‘, S. 227f., Anm. 1; S. 229-232.

<sup>77</sup> Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals.

<sup>78</sup> Ebd., S. 69; 79f.; Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craûn‘, S. 227f., Anm. 1; S. 229-240. Fritsch-Rößler zufolge betont der Ausgang des Märe „die Wiederherstellung eines ‚realistischen‘ sexuellen *ordo*“ (Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craûn‘, S. 240).

<sup>79</sup> Philipowski, Aporien von *dienst* und *lôn*, S. 238.

<sup>80</sup> Meier-Branecke, Die Rittertreue.

<sup>81</sup> Zöller, *Triuwe* gegen Kredit.

<sup>82</sup> Ebd. sowie Meier-Branecke, Die Rittertreue.

<sup>83</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit.

<sup>84</sup> Ebd., S. 129-136; 142.

<sup>85</sup> Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 28.

<sup>86</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 89 sowie Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1034f.

worden, wobei dieses Märe bisher vor allem mit Blick auf die patriarchale Ehegewalt und das Motiv des Inklusentums gelesen worden ist. Dabei dreht sich die Diskussion vor allem um die Frage, inwiefern das Inklusentum Ausdruck einer Eigenmächtigkeit der Frau ist. Vor allem Eming spricht sich für eine solche Deutung aus und steht damit der Mehrzahl der Studien entgegen.<sup>87</sup> ‚Der Gevatterin Rat‘ schließlich, das dritte strickersche Märe im Corpus, spielt in der Forschung eine marginale Rolle, doch auch in diesem Märe sind die Themen der Ehe, Minne und der Geschlechterbeziehung, die zentral für die vorliegenden Analysen sein werden, präsent.

Weitgehend unbeachtet sind auch die Grenzphänomene in den ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz geblieben. Deren Wirkkonzept, das vor allem auf ein integratives Lachen zielt und beispielsweise von Grubmüller<sup>88</sup> und Müller<sup>89</sup> darlegt wird, steht bisher im Vordergrund des Interesses; hier ist insbesondere herauszuarbeiten, wie dieses Wirkkonzept mit den Grenzphänomenen, dem Beitrag zum Ordnungsdiskurs und mit der Definition von Konzepten qua Grenzgang zusammenwirkt.

Auch in der Forschung zu den grotesken Mären ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ Hans Rosenplüts und ‚Die drei Mönche zu Kolmar‘ des ‚Niemand‘ konzentrieren sich die ausführlicheren Darstellungen vorrangig auf das Wirkkonzept, das vor allem Grubmüller<sup>90</sup> und Haug<sup>91</sup> beschreiben. Ihnen zufolge basiert dieses Wirkkonzept vor allem auf einer Demonstration der Sinnlosigkeit und Gewalt der Welt. Aufgegriffen wird dieses Element der Sinnlosigkeit in einer Studie Kellers, der die Komik des ‚Fünfmal getöteten Pfarrers‘ im Spannungsfeld zwischen Unsinn und Gewalt untersucht.<sup>92</sup> Anders als Haug und Grubmüller räumt Keller der Ratio und der Kalkulation von Handlungen und ihren Konsequenzen durchaus noch einen Platz in der Welt der grotesken Mären einräumt. Damit deutet sich an, dass die oftmals konstatierte Sinnlosigkeit dieser Welt zu relativieren ist: So setzt sich Schnell explizit kritisch mit Haugs These auseinander und skizziert mit Blick auf den ‚Fünfmal

---

<sup>87</sup> Vgl. Eming, Subversion through affirmation; Hofmeister, Rebellion und Integration sowie Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs.

<sup>88</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 140.

<sup>89</sup> Müller, Noch einmal: Maere und Novelle, S. 302.

<sup>90</sup> Vgl. beispielsweise Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1304; 1310; Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 221; 246f. sowie Grubmüller, Der Tor und der Tod, S. 347.

<sup>91</sup> Haug, Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung. Haug geht insofern über Grubmüllers Feststellung, dass subversiv-groteske Mären durch eine Demonstration der Sinnlosigkeit geprägt sind, hinaus, als dass er diese Sinnlosigkeit zum grundlegenden Charakteristikum der „Gattung“ Märe erklärt, die er darüber definiert, dass die entsprechenden Texte keiner Gattung zugehören, die Sinn stiften könnte, d.h., dass in ihnen ein gattungsfreies Erzählen zutage trete. (Ebd.)

<sup>92</sup> Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 94; 103; 105.

getöteten Pfarrer‘ verschiedene denkbare Sinndeutungen. Diese basieren vor allem auf der repetitiven Struktur und auf der Anknüpfung an Geschlechterdiskurse und an die topische List der Frauen, d.h. auf Elementen, denen Schnell ein durchaus lehr- und damit sinnhaftes Potential zuspricht. Ein solches sieht er auch in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ realisiert: Nicht die Sinnlosigkeit der Welt, sondern die mangelnde Einsicht der Menschen in den Sinn, d.h. insbesondere die Theodizee-Frage, werde, so Schnell, hier verhandelt.<sup>93</sup> Inwiefern jedoch, wie Schnell annehmen muss, um diese Deutung zu stützen, der Ausgang des Märe, d.h. der Tod des unschuldigen vierten Mönchs, tatsächlich auf eine innere verborgene Sünde des Mönchs zurückgeht und damit doch einen Sinn erhält, ist fraglich, wie Waltenberger anmerkt.<sup>94</sup> Wie bezüglich der übrigen Märentexte ist somit auch in Bezug auf diese Mären zu fragen, wie sich mit Rückgriff auf die Aussagekraft von Grenzphänomendarstellungen die Konzepte, die in den Texten verhandelt werden, definieren und sich die Beiträge zum Ordnungsdiskurs, die eng an das Wirkkonzept bzw. die Handlungsstruktur sowie das soziale Gefüge der erzählten Welt gebunden sind, präziser als in der Forschung bisher geschehen greifen lassen.

Ähnlich wie die Forschung zu den Texten des Corpus hat die Forschung zum Wiedergänger selbst das Potential von Grenzgängerdarstellungen für den Beitrag einzelner Texte zum Ordnungsdiskurs und für die Definition von Konzepten weitgehend ignoriert. Andere Zielsetzungen herrschen vor: Einen differenzierten Überblick über das Motiv des Wiedergängers (nicht nur in der Literatur im engeren Sinne) geben die Studien von Lecouteux, der anhand zahlreicher Quellen die Geschichte und die verschiedenen Formen der Untoten darlegt.<sup>95</sup> Analoge, d.h. vor allem motivgeschichtliche Schwerpunkte setzt Tucsay,<sup>96</sup> während Schmitt den Überzeugungen nachspürt, die sich in dem Glauben an den Wiedergänger niederschlagen und die „sich aus [...] der Weltanschauung der betreffenden Epoche ergeben.“<sup>97</sup> Einem volkskundlichen Vorgehen ist Schürmann verpflichtet, der den Glauben an den – dem Wiedergänger verwandten – Nachzehrer untersucht. Er stellt hierbei insbesondere die Verbindung zwischen der Pest und der Nachzehrerrfurcht

---

<sup>93</sup> Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 367-377; 379-385.

<sup>94</sup> Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 232, 240; 244.

<sup>95</sup> Lecouteux, Das Reich der Nachtdämonen; Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger sowie Lecouteux, Die Geschichte der Vampire.

<sup>96</sup> Tucsay, „...swem er den töt getuot, dem sūgents ūz daz warme bluot“.

<sup>97</sup> Schmitt, Die Wiederkehr der Toten.

heraus.<sup>98</sup> Thematisiert wird die Vorstellung von wiederkehrenden Toten darüber hinaus in der umfangreichen Literatur, die sich dem Umgang mit dem Tod im Mittelalter widmet. So betont Haas, welche vielseitigen Bedürfnisse sich anhand des Wiedergängermotivs literarisch ausdrücken lassen. Die sich hieraus ergebende Möglichkeit, den Wiedergänger sowohl in warnende wie in hoffnungspendende Sinnstrukturen literarischer Werke einzufügen, sieht er hauptverantwortlich für die von ihm festgestellte vielfältige Verarbeitung des Motivs durch mittelalterliche Autoren.<sup>99</sup> Für Geary hingegen sind die literarisch geformten Wiedergänger vor allem Ausdruck der engen Beziehung, die zwischen den Lebenden und Toten im Mittelalter bestand.<sup>100</sup>

Den für die Ausgrenzung von Randfiguren – wie die Wiedergänger sie darstellen – grundlegenden Mechanismen widmen sich Graus,<sup>101</sup> Scribner<sup>102</sup> und Schmitt. Letzterer stellt darüber hinaus dar, wie sich insbesondere infolge der Umwälzungen des Spätmittelalters die Interaktion mit den Rand- und Außenseitergruppen von der Integration und Fürsorge hin zur verstärkten Betonung eines Bedrohungspotentials für die Ordnung und damit zu Ausschlusstendenzen verschiebt.<sup>103</sup> Mit Blick auf literarische Werke und darin dargestellte lebende Tote untersucht derartige Interaktionen Smith, der die Funktion der lebenden Toten in nordischer und keltischer Literatur des Mittelalters beschreibt. Smith legt dar, dass die Untoten als Träger der Macht einer jenseitigen Anderswelt auftreten und die ihnen eigenen Kräfte zu sozialen, politischen, ordnungsstabilisierenden oder persönlichen Hilfsdiensten und Wunscherfüllungen einsetzen, daneben jedoch auch ein Bedrohungs- und Destruktionspotential besitzen können.<sup>104</sup> Dieser Ansatz, der sowohl soziale Interaktionen auf der Ebene der erzählten Welt wie auch die Verortung des Chaos zwischen produktivem Potential und Destruktivität beachtet, steht am ehesten der vorliegenden Arbeit nahe, die eine derartige Analyse ausgehend von Grenzgängern – insbesondere Wiedergängern – in Mären, in einer Binnenerzählung des ‚Decameron‘ und in einem Fastnachtspiel leisten und darüber hinaus die Definition von Konzepten

---

<sup>98</sup> Schürmann, Nachzehrer glauben in Mitteleuropa.

<sup>99</sup> Haas, Todesbilder im Mittelalter, S. 76-82. Damit steht er in deutlichem Gegensatz zu von Wilpert, der in Hinblick auf Wiedergänger- und Geistergeschichten eine aufgrund des kirchlichen Einflusses magere und einseitig fokussierte Tradition für das Mittelalter konstatiert. (von Wilpert, Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 64-67.)

<sup>100</sup> Geary, Living with the Dead in the Middle Ages.

<sup>101</sup> Graus, Randgruppen der städtischen Gesellschaft, S. 385-437.

<sup>102</sup> Scribner, Wie wird man Außenseiter?, S. 21-46. Vgl. zu den Entwicklungen im Spätmittelalter auch Graus, Juden und andere Randgruppen in den Städten des Spätmittelalters, S. 87-109.

<sup>103</sup> Schmitt, Die Geschichte der Außenseiter, S. 201-239.

<sup>104</sup> Smith, The Function of the Living Dead.

qua Grenzgang in diesen Texten herausarbeiten soll. Damit sind zugleich ein Beitrag zum Textverständnis und – aufgrund der engen Kopplung der Subgattungen an den Ordnungsdiskurs – zur Subgattungsabgrenzung der Mären sowie ein anwendungsbezogener Beitrag zur Liminalitätsforschung zu erwarten.

## 2. Das Märe und die Ordnung

Der Stricker, „ein[ ] fahrende[r] Berufsdichter[ ] aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts“<sup>105</sup>, verhandelt in seinen Texten, welche insbesondere von lateinischen Exempla sowie Fabeln beeinflusst sind,<sup>106</sup> anhand aktueller Themen und traditioneller Motive<sup>107</sup> die Lehre des *ordo*.<sup>108</sup> „Seine Sympathie liegt beim Recht, [...] er macht die Herrschaftsverhältnisse bewußt und verlangt von allen Gruppen der Gesellschaft, sie gemäß des „ordo“ zu respektieren“<sup>109</sup>. Aus diesem Grunde zeichnen sich seine moralisch-exemplarischen Mären insbesondere durch die Darstellung eines Ordnungsverstoßes, einer darauf folgenden Replik und einer erkenntnistiftenden (Handlungs-)Pointe aus. In deren Zuge wird die spezifische, in den verschiedenen Texten durchaus unterschiedlich ausgestaltete, stets jedoch auf den *ordo* verweisende Ordnung restituiert.<sup>110</sup>

Neben diese durch den Stricker geprägte Subgattung treten, insbesondere unter dem Einfluss anderer Traditionen, weitere Formen.<sup>111</sup> So entstehen in der Interferenz mit den als *Contes à rire* konzipierten, maßgeblich durch Jean Bodel beeinflussten<sup>112</sup> französischen Fabliaux schwankhafte Mären. In diesen wird – wie in den französischen Werken – das Moment der Komik genutzt, um potentiell bedrohliche Elemente mittels Lachen zu bewältigen und in die Gesellschaft zu integrieren.<sup>113</sup>

Während im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert vor allem solche Motive verarbeitet werden, die einen heiteren Spaß<sup>114</sup> verheißen, finden solche gewaltsamen, ordinären oder obszönen Charakters ab Mitte des 14. Jahrhunderts, dann jedoch vor allem im 15. Jahrhundert mit Macht ihren Weg in deutschsprachige, subversiv-grotesk erscheinende Mären. Diese Motive werden zur Präsentation einer Welt eingesetzt, der die Ordnung verlustig gegangen ist oder zumindest verlustig gegangen zu sein scheint.

Diesen Subgattungen des Märe stehen jene Texte zur Seite, die in Anlehnung an höfische Werte und Literaturformen den Blick auf die beiden Stützpfeiler der

---

<sup>105</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1008.

<sup>106</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 106f.

<sup>107</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1006.

<sup>108</sup> Ehrismann, Einführung, S. 8.

<sup>109</sup> Ehrismann, Tradition und Innovation, S. 189.

<sup>110</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 82-91.

<sup>111</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1008f. sowie Haug, Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung, S. 2.

<sup>112</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 41f. Bodel dürfte etwa eine Generation vor dem Stricker gelebt haben. (Ebd.)

<sup>113</sup> Ebd., S. 140.

<sup>114</sup> Ebd., S. 131.



literarisch-idealen höfischen Ordnung richten, indem sie die Minne und das Rittertum thematisieren. Diese Mären nehmen damit eine besondere, da in gewisser Weise isolierte Stellung im Gefüge der Formen der Kurzerzählungen ein.

### 2.1. Das höfische Märe – die ‚Rittertreue‘ und der ‚Mauricius von Craûn‘

In der ‚Rittertreue‘ beweist der selbst finanziell angeschlagene Graf Willekin von Muntabur seine Treue an einem Ritter, der nach seinem Tod aufgrund der Schulden, die er bei seinem Gastgeber hat, von diesem ehrlos verscharrt worden und den durch einen Geldbetrag auszulösen zuvor niemand bereit gewesen ist. Dieser Tote kehrt im göttlichen Auftrag auf die Erde wieder (v. 422-424). In dieser Rolle als göttlicher Gesandter prüft der Wiedergänger Willekins Treue: Er stellt Willekin ein Turnierpferd unter der Bedingung zur Verfügung, dass Willekin den Turnierpreis zur Hälfte mit ihm teilt, sollte er gewinnen. Nach Willekins Sieg fordert er nicht nur die Hälfte des erkämpften Landes, sondern auch Teilhabe an der errungenen Dame. Der Held bewährt sich, indem er sein Versprechen zu halten bereit ist, und wird über die Natur des Ritters aufgeklärt, der schließlich – ohne seinen Anspruch auf Teilhabe durchzusetzen – in den Himmel aufsteigt.

Die zweite höfische Erzählung, die untersucht werden soll, d.h. der ‚Mauricius von Craûn‘, „eröffnet mit einem umfassenden Abriß der Geschichte der Ritterschaft. Ihm folgt ein Raisonement über die Minne. Unter diesen Vorzeichen schließlich wird die seltsame und komplizierte Werbung des Mauritius von Craûn um die Gräfin von Beaumont erzählt“<sup>115</sup>. Am Ende des Märe schreibt der Held sich, ausgehend von einer Missdeutung seiner Umgebung, die Wiedergängerrolle zu, als er zornentbrannt in das Schlafgemach seiner Dame eindringt, um sich den vorenthaltenen Lohn für seinen Minnedienst zu sichern.

#### 2.1.1. Die soziale Ordnung

Die höfisch imaginierte Welt der ‚Rittertreue‘ erscheint nur skizzenhaft erzählerisch dargelegt: Repräsentationsgüter, höfisches Zeremoniell und Etikette werden nur punktuell beschrieben, sofern es für die Handlung oder für die Zeichnung der Figuren zwingend erforderlich ist. Deshalb sind explizite und implizite Aussagen über die Spielregeln der erzählten Welt zum Großteil in den Reden und Handlungen der Figuren zu suchen. Im deutlich umfangreicheren ‚Mauricius von Craûn‘ tritt die

---

<sup>115</sup> Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 207.

Sachkultur, insbesondere in Form des Turnierschiffes, neben diese Elemente und erlaubt zusätzliche Rückschlüsse auf die Spielregeln und Umgangsformen der Welt, in der sich die Figuren bewegen.

#### 2.1.1.1. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Befreiung aus der Ohnmacht

Die Dankbarkeit des wiederkehrenden Toten in der ‚Rittertreue‘ gegenüber den seine Wiederkehr verantwortenden Instanzen, d.h. gegenüber Willekin und Gott, ist evident. Auf sie – bzw. zunächst primär auf Willekin – richtet sich der Fokus, wenn der Grenzgänger von seinem Schicksal berichtet. Die untreuen Standesgenossen hingegen, die ihn der Erniedrigung und Pein preisgegeben haben, indem sie zuließen, dass er im Mist verscharrt wurde, erwähnt der Wiedergänger nur am Rande. Zwar spricht er gegenüber Willekin sein Leid an, das ihm in Form eines Grenzgängertums aufgezwungen worden ist: Der verscharrt Ritter ist während der Zeit der Demütigung nicht mehr dem Leben selbst verhaftet, doch ist er zugleich noch nicht im christlich-geordneten Tod angelangt. Gerade die mangelhafte Art des Begräbnisses offenbart Anleihen an Motive des Grenzgängertums, da dem Toten ein christlich-geregelter Übergang in das Totenreich verweigert wird.<sup>116</sup> Doch diese Erwähnung des erlittenen Leides steht nicht im Zeichen einer Anklage gegen die ritterliche Gemeinschaft, die den Toten in sein Unglück gestürzt hat. Vielmehr wird das Leid angesprochen, um die Erlösungstat Willekins zu unterstreichen. Die Untreue und die Ritter, die durch diese Untreue gekennzeichnet sind, nehmen somit in den Reden des toten Ritters während der Zeit, in der er auf Erden zurückgekehrt ist, im Vergleich zur Beschwörung der Treue, die Willekin und Gott auszeichnet, eine marginale, vor allem kontrastive Rolle ein. Derart prägend erscheint dagegen die Dankbarkeit, dass der Wiedergänger sie als primäres Kennzeichen heranzieht, um seine Identität zu benennen:

*‚ich sage iu wol wer ich bin,  
iuwer kunft hân ich gewin  
mê dan ir gewunnet hie.  
ir liezt mich ûz dem miste zie  
und hât von pînen mich erlôst.‘ (v. 795-799)*

Die Dankbarkeit des Toten basiert darauf, dass er das Wiedergängertum als fundamentale Stufe auf dem Weg der Befreiung aus der Degradierung und Ohnmacht

---

<sup>116</sup> Zöller, *Triuwe* gegen Kredit, S. 67, Anm. 20.

betrachtet. Dem Grenzgängertum wird – anders als der Entgrenzung, die sein unwürdiges Begräbnis bedeutet – somit ein Potential zugeschrieben, die eigene soziale Stellung zu verbessern. Die außerordentlich positive Konnotation dieses Grenzgängertums im Vergleich mit jenem, aus dem er erlöst wird, beruht insbesondere auf dem Einbezug christlicher Vorstellungen: *‚der gotes genâden bin ich vol‘* (v. 815), stellt der Wiedergänger fest. Als Bote Gottes (v. 793-795) hat er die christliche Deutung seines Daseins in hohem Maße verinnerlicht. So zieht er einen zentralen Aspekt des religiösen Diskurses, die Körperlosigkeit der christlich legitimen Wiederkehrer, heran, um das denkbare Bild des Wiedergängers als eines Toten, der vom Teufel besessen ist, durch jenes eines gottdurchwirkten Seins zu verdrängen:

*‚nû stên ich vor iu als ein man  
und bin iu iezunt nâhen bi.  
nû grîfet her, wâ ich sî!‘  
der hêre greif mit sîner hant  
durch den schaten an die want. (v. 806-810)*

Vor allem jedoch fungiert der Wiedergänger, indem er Willekins Treue zu prüfen beauftragt ist, als aktiv agierendes Werkzeug Gottes: Von der erniedrigenden Ohnmacht des schlechten Todes und Ausgestoßenseins befreit, die er als ehrlos Verscharrrter erfahren hat, stellt er die Handlungsmacht, die Gott ihm verliehen hat, in dessen wie in Willekins Dienst. Er prüft Willekins Treue, indem er die (ungewollt) versprochene Teilhabe an der durch Willekin im Turnierkampf errungenen Dame einfordert, bevor er in der Verheißung des ewigen Glücks, das ihn im Angesicht Gottes erwartet, in den Himmel auffährt. Das irdische Chaos, das er erleiden musste, wird damit unter dem Einbezug christlicher Vorstellungen überwunden. Die chaotische Existenz wandelt sich in eine Daseinsform, die noch immer zwischen Leben und Tod steht, durch die Dominanz christlicher Denkformen jedoch nicht, wie der Zustand zuvor, durch Schrecken, sondern durch eine Empfindung der Befreiung und Auszeichnung geprägt ist.

*‚hêre, ich hân iuch versuocht,  
wizt daz iuwer got geruocht.‘ (v. 793-794)  
‚hêre, seht, nû muoz ich varn,  
got müeze iuch beide bewarn.  
ich wil iu immer biten heiles,  
al hie verzie ich mich mîns teiles.‘  
Hin vuor der ritter schône*

*zem himelischen trône.*  
*dâ muoz er wesen immer mê* (v. 821-827).

Der einstmals im Graubereich des Todes gefangene und zutiefst gedemütigte Grenzgänger fügt sich in die religiöse Ordnung ein und erfährt damit auch bezüglich seiner sozialen Stellung einen (Wieder-)Aufstieg.

Auch für Mauricius in dem nach dem Helden benannten Märe impliziert das – in seinem Fall wie in allen folgenden Texten lediglich inszenierte – Wiedergängertum eine Veränderung seiner Situation, und auch für ihn stellt sich diese Veränderung positiv konnotiert dar. Doch ist im ‚Mauricius von Craûn‘ die religiöse Dimension weitgehend ausgeblendet. Stattdessen findet ein Wandel innerhalb der weltlichen Ausrichtung des Helden statt. Dieser Wandel betrifft die soziale Stellung des Mauricius gegenüber seiner Minnedame.

Zu Beginn des Märe wird Mauricius als Minnender eingeführt: „Movens aller ritterlichen Aktivität ist die Minne. Mauricius löst damit exemplarisch das Programm ein, das der Prolog mit der Geschichte des Rittertums entworfen hat. [...] Minne ist dabei genauer definiert als Frauendienst: *sie dient harte schône / den frouwen dâ nâch lône* (v. 259f.).“<sup>117</sup> Der (verheirateten) Gräfin von Beamunt ergeben hat auch Mauricius sein Rittertum und damit sich selbst in den Dienst an der Dame gestellt:

*Dâ was ein ritter, deist niht lanc,*  
*der kêrte allen sîn gedanc*  
*an einer frouwen minne,*  
*und rieten im die sinne*  
*daz er diente zaller stunt*  
*der grævinne von Beamunt,*  
*wan er deheine werder vant.*  
*Mauricius ist er genant,*  
*der lop nie von im geliez,*  
*Craun sîn hûs hiez.*  
*der was dienstes bereit*  
*vil manegen tac mit stætekeit:*  
*turnieren unde geben*  
*was im allez sîn leben,*  
*âne lôn, vor allen dingen.* (v. 263-277)

Mauricius’ Dienst bleibt somit ohne Lohn, sein Sehnen unerfüllt. Die Ausgangslage des Helden, obgleich auf den ersten Blick vollkommen anders angelegt, weist damit

---

<sup>117</sup> Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 274.

deutliche Parallelen zu jener des toten Ritters in der ‚Rittertreue‘ auf:<sup>118</sup> Auch Mauricius’ Ausgangsposition ist von Abhängigkeit und Ohnmacht geprägt – und wie in der ‚Rittertreue‘ bildet auf diese Ausgangsposition das (hier vorgetäuschte und in eine gewalttätige Szene eingebettete) Wiedergängertum die erlösende Antwort: Mauricius dringt, nachdem die Gräfin ihm zunächst Lohn für weitere Dienste zugesagt, diesen jedoch anschließend verweigert hat, in die Schlafkammer des Grafenpaares ein.

*her Mauricius gienc fürbaz.  
sîner hosen eine  
an dem gerehten beine  
erklanc uf den esterich. [...]  
der hêrre sprach ze der frouwen:  
,uns ist der tiuvel nâhen bî,  
swannen er her komen sî,  
oder daz wüetene here. [...]  
wer gât dâ‘?  
,Daz wil ich iu gerne sagen:  
daz ist der den ir hât erslagen.  
ir muozet mîn geselle  
immer sîn ze helle,  
des enist dehein rât,  
sît ir mich dar gefrumet hât‘. (v. 1548-1574)*

Der Held, der auf die Frage des Grafen antwortet, übernimmt die überlegene Rolle: Er trifft auf das Ehepaar, das ihm ausgeliefert ist, und eignet sich dabei selbstmächtig die Rolle des Wiedergängers an. Er gibt sich – basierend auf der Fehldeutung des Grafen, der ihn für den Teufel oder eine Erscheinung aus dem Wilden Heer hält – für den Wiedergänger des Ritters aus, den der Graf im vorausgehenden Turnier getötet hat. Mauricius instrumentalisiert damit den Volksglauben an strafend wiederkehrende Tote.<sup>119</sup> Die Gräfin erscheint nun gänzlich jenem Mann ausgeliefert, der zuvor stets in Abhängigkeit von ihr stand.

Für Mauricius repräsentiert damit das inszenierte und vom Grafen geglaubte Wiedergängertum die Emanzipation aus der Abhängigkeit von der unerwiderten Minne und aus der Ohnmacht, die diese impliziert; die einstmals fesselnde Minnedame

<sup>118</sup> Trotz dieser Parallelen existieren natürlich auch Unterschiede, die sich ganz grundlegend bereits aus dem Status des Ritters in der ‚Rittertreue‘ als Toter und Willekins Status als Lebender ergeben und insbesondere eine Differenz hinsichtlich der Handlungsmacht zur Folge haben.

<sup>119</sup> Vgl. zu den Motiven der Rückkehr von Wiedergängern Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 11; 61; 81-84; 172 sowie Lecouteux, Die Geschichte des Vampirs, S. 51-52; 59-63.

lässt er hinter sich.<sup>120</sup> Zugleich wendet Mauricius sich mit der Abkehr von der Dame wieder vermehrt der Öffentlichkeit zu, deren Aufmerksamkeit Ehre, d.h. soziale Anerkennung verspricht; „der Blick der Öffentlichkeit beobachtet und bewertet das ritterliche Auftreten. Den Normen entsprechendes Verhalten wird durch Bewunderung und damit verbundenes öffentliches Ansehen honoriert“<sup>121</sup>, wie es auch Mauricius im Anschluss an seine Loslösung von der Dame im öffentlichen Rahmen der Turniere erringt.

#### 2.1.1.2. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: der Gnadenakt des Helden und die Handlungsmacht des Strafenden

Der Umgang des Münzers mit dem toten Ritter in der ‚Rittertreue‘ ist durch eine fundamentale Degradierung geprägt, gibt er ihn doch für alle Ewigkeit einem unchristlichen Tod preis:

*„sine vrünt sint alsô karc  
daz in keiner loesen wil,  
und habent doch sîns erbes vil.  
vor zorne wir daz schuofen:  
[...] in einer kurzen vrist  
liez ich in graben in den mist  
in mîner pferde stalle:  
ichn weiz wiez iu gevalle.  
dâ muoz der ritter immer ligen,  
des guotes hân ich mich verzigen.“* (v. 272-284)

Unwürdiger als ein Tier, als die Pferde, in deren Mist er zum Zeichen der Schande begraben liegt, erscheint der tote Ritter. Das Verlorensein im Grenzbereich des Todes geht daher mit einer Entmenschlichung, d.h. einer Grenzüberschreitung zwischen den für das menschliche Grundverständnis zentralen Kategorien Mensch und Tier, einher. Die durch den Münzer mit der Daseinsform des Verscharreten verknüpfte Demütigung nutzt der Gastgeber, um den Ritter für die unehrenhaften Standesgenossen büßen zu lassen.

*„nie mê ritter wirt mîn gast,  
noch deheines ritters kint:  
etelîche sint an êren blint.“* (v. 266-268)

---

<sup>120</sup> So auch Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 285.

<sup>121</sup> Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 73.

Die Tierwerdung und das unchristliche Begräbnis sind damit Zielpunkte einer Degradierung, die stellvertretend an dem Toten vollzogen wird. Der Münzer reagiert auf die konstatierte Normenmissachtung mit einer Bestrafung, die auf der negativen Konnotation des Verstoßenseins in den Grenzraum zwischen Leben und Tod basiert. Im Rahmen dieser Bestrafung erscheint irrelevant, ob der Bestrafte die Normenverletzung der Gemeinschaft mit zu verantworten hat. Zwar hat der Tote sich finanziell verschuldet, doch legitimiert dies keine negative Bewertung seiner Moral. Willekin gegenüber jedenfalls wird über den toten Ritter nicht negativ geurteilt, und Willekin selbst sieht in der finanziellen Verschuldung des Toten auch keinen Grund, ihn moralisch abzuwerten. Dies belegt die Nachricht seines Knechts an den Münzer, die eine Kausalität zwischen Verschuldung und moralischem Urteil ausschließt: *„er wil den tôten loese, / er waer biderbe oder boese.“* (v. 347-348) Der Münzer lässt somit ein negativ geprägtes Bild vom Grenzraum erkennen, indem sein Agieren die soziale Stellung des Toten als durch Erniedrigung und Handlungsohnmacht bestimmt und das Grenzgängertum als Mittel zur Bestrafung markiert.<sup>122</sup>

Zugleich wird der frevelhafte Umgang der untreuen Ritter mit dem Verscharreten hervorgestrichen, denn nicht der Münzer macht sich gegenüber dem Toten schuldig; es liegt nicht in seiner Zuständigkeit, sich um den Ritter zu sorgen.<sup>123</sup> Die Abwesenheit der Standesgenossen stellt eine symptomatische Versinnbildlichung ihrer Einstellung und ihres sozialen Agierens dem Toten gegenüber dar: Sie verstoßen den Toten aus ihrer und damit der ritterlichen Gemeinschaft und sehen tatenlos dabei zu, wie er in einen unchristlichen Tod und in ein entmenschlites Dasein gestürzt wird. Darüber hinaus wird ihm auch der Status eines Ritters aberkannt<sup>124</sup> – eine Demütigung, die wie die Entmenschlichung die Grundfeste der Identität des Toten und seiner sozialen Stellung berührt. Ein Ritter, das war er einstmals, geblieben von ihm ist *„ein [...] man, / der was ein ritter unde ist tôten.“* (v. 316-317)

Die untreuen Standesgenossen verstoßen den verschuldeten Toten aufgrund des motivationalen Geflechts aus mangelnder Tugend und Geiz, das durch den Münzer

---

<sup>122</sup> Indirekt, nicht jedoch intentional markiert der Münzer damit das Grenzgängertum in der Konsequenz zugleich als Korrektivmittel zur Wiederherstellung der ritterlichen Ordnung.

<sup>123</sup> So auch de Boor, *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1350*, S. 227; Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 66 sowie Wagner, *Gottesbilder*, S. 101. Zöller weist zudem darauf hin, dass die „Weigerung, einen verschuldeten Toten zu beerdigen, einen aus archaischen Gesellschaften übernommenen Brauch“ (Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 67, Anm. 20) darstellt und der Gastgeber somit nicht gegen Verhaltensnormen verstößt; so spreche sowohl das römische wie auch das germanische Recht dem Gläubiger das Verfügungs- und Demütigungsrecht über den unausgelösten Schuldiger zu. (Ebd.)

<sup>124</sup> Wagner, *Gottesbilder*, S. 80.

dargelegt wird, in seine Daseinsform. Der grenzgängerisch-niedere Status des Toten stellt sich zudem als Ansatzpunkt dar, um egoistische Interessen zu erfüllen und handfeste finanzielle Vorteile zu erzielen. So empfangen die untreuen Ritter, ohne eine Gegenleistung zu erbringen, das reiche Erbe des Toten (v. 274).

Dieses Verhalten wie das dem Agieren zugrunde liegende Bild von der Stellung des Toten bilden eine scharfe Kontrastfolie zum Gnadenakt Willekins. Dieser nimmt sich des verlorenen Ritters an:

*,daz ist ein nôt,  
sol ich die tôten loese,  
sô hân ichz harte boese.  
doch mahtû zuo mir her gê,  
und sage mir wie vil er stê.  
hastû aber iht vernomen  
wiez umb den ritter sî komen? ‘  
er sprach: ,diu rede ist iu ze starc:  
er solde dem wirte sibenzic marc,  
dar abe liez er niht ein hâr. ‘  
der hêre sprach: ,gip sie im dar  
und sage daz ich im enbiete  
daz er mir vier roten miete,  
ie an der rote zwelf man,  
sô er sie beste vinden kan,  
die disen turnei mit mir sîn.  
heiz uns koufen guoten wîn,  
dar zuo guoter spîse alsô vil  
als ich hie vertuon wil. ‘ (v. 319-336)*

Zwar wird an dieser Stelle offenbar, dass auch Willekin nicht altruistisch handelt: Er löst den Toten aus, erwartet zugleich jedoch, dass der Münzer sich ihm gegenüber anschließend überaus großzügig zeigt. Doch ist er willens, hierfür eine Gegenleistung – immerhin in Form seines gesamten Vermögens –<sup>125</sup> zu erbringen. Vor allem jedoch unterscheidet er sich von der Gemeinschaft der untreuen Ritter durch seine Einstellung gegenüber dem Toten selbst. Diesem begegnet er mit Mitleid und spricht ihm die verlorene Menschlichkeit und vor allem die Zugehörigkeit zum ritterlichen, mit entsprechenden Rechten versehenen Stand zu.

---

<sup>125</sup> An dieser Stelle wird eine enge Verknüpfung von ideellen und materiellen Aspekten deutlich, indem das Treueverhältnis zum Wiedergänger, das hier seinen Ausgang nimmt, auf finanzieller Basis steht. (Ebd., S. 61.)



Wie sehr das Agieren Willekins vom Stand des Toten abhängig ist, deutet sich bereits in seiner Wortwahl an: Die *tôten* (v. 319) zu lösen erscheint ihm als *nôt* (v. 318). In seiner anschließenden Mitleidsfrage jedoch, die zugleich den menschlichen Status des Betroffenen betont und eine diesbezügliche Grenzübertretung hin zum Tier verneint, wird der Stand des Toten spezifiziert: Das Mitleid gilt einem *ritter* (v. 324). Als Vertreter<sup>126</sup> des Rittertums soll der Tote in die Ordnung zurückgeführt werden, wie auch die Ankündigung durch den Knecht belegt:

*,daz tuot er durch des ritters namen;  
mîn hêre müeste sichs immer schamen  
daz er einen ritter wiste  
begraben in iuwer mîste.  
er stê wênenec oder vil,  
mîn hêre in gerne loesen wil.‘* (v. 349-354)

Willekin stellt sich damit gegen die durch den Münzer und die übrigen Standesgenossen vollzogene Kausalität von finanzieller Verschuldung und weitgehendem Identitätsverlust. Stattdessen nimmt er die Grenzüberschreitung des Toten zum Nichtrittertum kategorisch zurück. Das Verlorensein im Grenzbereich des Todes, welches auf den ausstehenden Schulden basiert, muss aus seiner Perspektive nicht zugleich einen grundsätzlichen Verlust der ritterlichen Rechte implizieren. Diese prägen ganz im Gegenteil maßgeblich die Identität und die gesellschaftliche Stellung des Toten.

Während der Held sich in seinem Agieren bis zu diesem Punkt vor allem auf höfische Formen des ritterlichen Miteinanders stützt, treten von nun an zunehmend symbolische und religiöse Praktiken der Wiederaufnahme Verstoßener in die christliche Gemeinschaft in den Vordergrund. Konkret handelt es sich hierbei insbesondere um die penible Umsetzung der zuvor verweigerten christlichen Begräbnisrituale, die nun unter Einbezug der Gemeinschaft durchgeführt werden. Sie demonstrieren die Rückführung des Toten in die Ordnung und in eine ihm angemessene Position innerhalb der Gemeinschaft.

*der tôte wart her ûz genomen,  
ein niuwer sarc wart im gemacht,  
des nahtes wart er wol bewacht.  
von des edelen hêren wegen*

---

<sup>126</sup> So auch van der Lee, Einige Beobachtungen zur Erzählstruktur des mhd. Märes „Der dankbare Wiedergänger“, S. 70.

*muoste man der liche pflegen  
 als er sîn vater waere [...].  
 vruo man in zer kirchen truoc,  
 wie sêre man im zesamen sluoc!  
 mit einer wunneclîchen schar  
 volgete im der hêre dar. [...]  
 er hiez dâ pfenninge vergeben,  
 er waere arm oder rîche,  
 daz er opferte der liche. (v. 378-392)*

Gerade diese breiten Schilderungen der Begräbnisrituale – der *niuwe[ ] sarc* (v. 379), die Leichenpflege, die Trauerbekundungen – bekräftigen die Menschlichkeit des Toten, denn ihr Vorhandensein und ihre Anwendung unterscheiden den Menschen grundlegend vom Tier. Willekin hebt daher mit seinem öffentlichen, auf tradierte Symbolhandlungen zurückgreifenden Agieren jene Grenzüberschreitung zum Tierwesen auf, die der Gastgeber und die übrigen, untreuen Standesgenossen dem Toten durch das schandhafte Begräbnis, d.h. ebenfalls durch äußere Zeichen, zugeschrieben haben. Die Daseinsform des Ritters im Grenzraum zum Tod stellt sich somit auch für Willekin negativ dar, sähe er doch sonst keinen Anlass, den Toten daraus zu befreien. Als Resultat dieser Befreiung wird der Tote – auch wenn er später als Wiedergänger erneut vorübergehend im Grenzbereich des Todes verloren ist – in allen anderen Bereichen klaren Kategorien zugeteilt. Indem er der ritterlichen und menschlichen Gemeinschaft zugeordnet wird, erfährt sein Status in Bereichen eine Vereindeutlichung, die zentral für seine Identität – die Identität eben des Menschen und des Ritters – sind.

Enger noch als in der ‚Rittertreue‘ präsentiert sich im ‚Mauricius von Craîn‘ der Kreis jener, die mit dem Wiedergänger interagieren. Die drastischste Reaktion auf diese Erscheinung zeigt zweifelsohne der Graf. Zugewandt ist während der Inszenierung des Wiedergängertums durch Mauricius zudem die Gräfin, deren Interaktion mit dem Wiedergänger weitestgehend analog zu dem Verhalten verläuft, das ihr Ehemann an den Tag legt, und das damit die Wirkung betont, die der vorgebliche Grenzgänger auf seine Umgebung ausübt: Der Wiedergänger erscheint als strafende und damit im sozialen Gefüge herausgehobene, machtvolle Instanz.

Diese strafende Funktion wird anhand der Gräfin eindringlich exemplifiziert. Für sie ist das Wiedergängertum, das Mauricius inszeniert und von ihr als Inszenierung durchschaut wird, vor allem ein Ausdruck von *zorn* (v. 1608) und geprägt von Gewalt

und Macht über ihre Person. Ihr Handeln gegenüber dem strafenden Eindringling dominieren Aktionsmuster, die ihre Unterwerfung ausdrücken und Mauricius beschwichtigen sollen. Diese Handlungen sind zunächst noch verbaler Natur. *„ir sît der kûeneste man / des ich ie kunde gewan“* (v. 1595-1596), so schmeichelt sie Mauricius. Zugleich wird damit eine weitere Facette des Bildes offenbar, das die Gräfin von der Stellung des inszenierten Wiedergängers hat: Nicht etwa erscheint das Grenzgängertum ihr des ritterlichen Standes, dem Mauricius angehört, unangemessen, stattdessen zeichnet das gewaltsame Auftreten Mauricius aufgrund der dem vorgeblichen Wiedergängertum immanenten Eigenmächtigkeit vor allen anderen Männern aus. Rittertum (und d.h.: die ritterliche Stellung in der Gemeinschaft) und (inszeniertes) Wiedergängertum schließen sich nicht aus. Vielmehr bestärkt das grenzgängerische Verhalten den Ruhm des Mannes, dessen Identität durch das Rittertum geprägt ist.

Darüber hinaus wird die Gräfin gewaltsam bezüglich ihrer Haltung gegenüber Mauricius korrigiert, dem sie den versprochen Lohn vorenthalten hat. Nun muss sie Leib und Leben in Mauricius' Hände legen (v. 1603-1619). Der grenzgängerische Auftritt des Helden ist damit aus ihrer Sicht ein unabwendbares Instrumentarium, das dazu dient, strafend den Minnelohn zu erzwingen und das Abhängigkeitsverhältnis umzukehren. Die Unterwerfung ist aus dieser Perspektive die einzig mögliche Reaktion.

Die gewaltsame Verengung ihrer Handlungsoptionen im Rahmen der Minnebeziehung bleibt zunächst jedoch oberflächlich; die Dame beugt sich der Handlungsmacht des Eindringlings. Das Wiedergängertum setzt damit nur den ersten (jedoch entscheidenden, da tiefgreifenden) Impuls zur Korrektur ihrer Auslegung des Minnekonzepts. Es erzwingt ein (aufgrund der gewalttätigen Szenerie übersteigertes) ordnungskonformes Handeln der Dame – ordnungskonform nicht in Hinblick auf die Eheordnung, sondern in Bezug auf die Forderung der Lohngewährung. Die Gräfin erkennt ihr eigenes Fehlverhalten und bejaht das Erfüllungsprinzip jedoch erst angesichts des geordneten Ritterdaseins, das Mauricius anschließend führt. Dieses steht im Kontrast zu der Isolation, die die Dame im Anschluss an die Bestrafung und die Verstoßung durch den Wiedergänger erleidet:

*do gerou ez sie vil sêre,  
dô man sîn wert sô wol sprach,  
daz im ie leit von ir geschach [...].*

*si gedahte: ,ez ist reht unde wol  
daz ich von schulden kumber dol. [...]  
des wil ich fluochen der zît  
dô mich mîn unrehter strît  
an streit unz er mich überwant;  
ich hân mich selben geschant. (v. 1644-1664)*

Die strafende Position des vorgeblichen Wiedergängers wird in dieser Szene erneut hervorgehoben. Dieser spielt auch in der Wahrnehmung des Grafen eine zentrale Rolle: Da der Graf schuldig am Tod eines Ritters im vorausgehenden Turnierkampf ist, liegt er des Nachts gequält wach bzw. schreckt – in furchtsamer Vorwegnahme der Bestrafung, die später scheinbar tatsächlich eintritt – aus dem Schlaf auf:

*dem grâven was vil leide  
geschehen und lag als ein man  
der von sorgen niht ruowen kan.  
vil dicke er erschrikte,  
daz er uf blikte,  
wan er sus mit gedanken ranc.  
dar nâch slief er über lanc.  
unlange tet er daz. (v. 1540-1547)*

Diese Ausgangssituation zeichnet das Bild eines verängstigten, von Gewissensbissen gepeinigten Grafen und nimmt zugleich bereits die Perspektive auf den Wiedergänger vorweg. So tritt mit ihm gerade jener zuvor noch unbestimmte Schrecken ein, dessen drohendes Heraufziehen aufgrund des Turniertodes, den der Ritter erlitten hat, den Grafen so über die Maßen ängstigt.<sup>127</sup> Dass diese Furcht kein ungewöhnliches, sondern ein angesichts eines Wiedergängers gängiges Reaktionsmuster darstellt, belegt ein

---

<sup>127</sup> Bulang weist darauf hin, dass ein plötzlicher Turniertod zur Verweigerung der Sterbesakramente führte. (Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 216.) Auch vor diesem Hintergrund könnte der Graf deshalb eine Wiederkehr des Toten fürchten, die gerade durch einen unerwarteten Tod und fehlende Sakramente hervorgerufen werden kann (Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 41-47; 118-120; Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 172; Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 17; Grabmayer, Zwischen Diesseits und Jenseits, S. 135 sowie Tucay, „...swem er den tût getuot, dem sûgents ûz daz warme bluot“, S. 62). Allerdings ist nicht mit Gewissheit festzustellen, inwiefern dem Toten im ‚Mauricius von Craûn‘ tatsächlich die Sakramente vorenthalten werden. In Hinblick auf sein weiteres Schicksal heißt es lediglich: ‚wir sulen sîne sêle / sante Michaële / bevelhen‘ (v. 931-933). Fischer weist zudem auf die Verurteilung des Turnierwesens durch die Kirche – begründet maßgeblich durch Papst Innozenz II. – hin (Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 209); diese „brachte allerlei Geschichten von Teufeln, wütenden Heeren und Jenseitsbegegnungen in Umlauf, die denn auch in Kurzform in die vorliegende Szene eingegangen sind [...]. Der [...] Bann, der dem im Turnier Umgekommenen die Bestattung in geweihter Erde verweigerte, sollte durch die grelle Ausmalung der Folgen so eindringlich wie möglich vor Augen gestellt werden“ (ebd., S. 210). Indem jedoch der diesen Ausführungen glaubende Graf lächerlich und der Trug des Wiedergängertums für den Rezipienten offenkundig ist, wird auch diese Drohung im ‚Mauricius von Craûn‘ der Lächerlichkeit preisgegeben. (Ebd., S. 211-213.)

Blick auf die Wiedergängerszene des ‚Erec‘, mit dem der ‚Mauricius von Craûn‘ eine Vielzahl von Elementen teilt. So wird von der Reaktion der Menschen, die sich mit dem plötzlich erscheinenden Erec einem Wiedergänger gegenüber glauben, berichtet:

*die andern gâben die vluht.  
dâ warte niemen deheiner zuht:  
man sach dâ niemen hôher stân:  
,herre, welt ir vür gân,‘  
wande swem der wec wart,  
der huop sich an die vart  
(ez was in sô geschaffen),  
die leien vür die phaffen:  
swie hôhe er wære beschorn,  
er wart dô lützel ûz erkorn,  
ez wære abbet oder bischof.  
hie vlôch aller der hof.  
zen türn wart vil enge  
von grôzem gedrenge:  
der kneht vür sînen herren dranc. [...]  
si begunden vaste  
vliehen unde wenken.  
ez lâgen under benken  
vil guoter knehte  
wider ritter rehte. [...]  
vliehens gienc in michel nôt,  
wan si vorhten den tût.  
ir vluht was âne schande.  
swer inz ze laster wande,  
der überspræche sich dar an. (v. 6624-6668)*

Unritterlich und jedweder höfischen Sitten enthoben erscheint diese Flucht der Anwesenden. Diese von Furcht beherrschte Reaktion im ‚Erec‘ auf den vermeintlichen Untoten zeigt, dass das Entsetzen des Grafen im ‚Mauricius von Craûn‘, das auf dem Eindruck einer strafend-drohenden, d.h. mit Macht und Autorität ausgestatteten Stellung des Grenzgängers basiert, keinesfalls ungewöhnlich ist. Derart entsetzlich erscheint dem Grafen das Wiedergängertum, dass er, wie die Fliehenden im ‚Erec‘, keinerlei ritterlich-höfisches Register zu ziehen in der Lage ist. Stattdessen wird ein Rückgriff auf traditionelle Reinigungsrituale in Form einer Segensformel angedeutet, im gleichen Atemzug jedoch verworfen:

*dô sach der grâve übersich  
unde erschrac und mit dem munde  
keinen segen er kunde. (v. 1552-1554)*

Nicht einmal zu einem abwehrenden Segensspruch, nicht einmal zur Flucht ist der Graf fähig. Mauricius' Erscheinung wirkt vollkommen lähmend auf ihn. Keine andere Deutung als eine Präsenz des Teufels selbst oder eines nicht minder schrecklichen Wilden Heeres vermag er zu erdenken. Und so sieht er sich auch außerstande, aktiv seine Lage zu verbessern. Einzig auf Gott kann er noch hoffen:

*,ez ensî daz uns got nere,  
sô verliesen wir den lîp'.  
er vorhte im harter dan sîn wîp (v. 1564-1566).*

Die Reaktion des Grafen ist damit durch eine Hilflosigkeit gekennzeichnet, die ihn im dezidierten Vergleich mit seiner minder erschrockenen Frau in den Grenzbereich des Weiblichen rückt. Diese lähmende Furcht dominiert sein Empfinden und sein unkontrolliertes Handeln, das ihn letztlich wahrhaftig lähmt:

*der wirt von der vorhte erschrac  
und spranc uf dâ er lac,  
als im ditz wunder erschein,  
und stiez sich an ein schinbein,  
daz er alle die naht  
lag in sîner âmaht. (v. 1575-1580)*

Die empfundene Ohnmacht steigert sich aufgrund der panischen Reaktion des Grafen in eine reale Bewusstlosigkeit.<sup>128</sup> Mit dieser scheidet er aus der Erzählung aus. Für ihn bleibt, während seine Frau durch die Bestrafung eine nachfolgende Einsicht in ihr Fehlverhalten erlangt, einzig der Eindruck eines strafenden, ihn ohnmächtig zurücklassenden, d.h. ihm unzweifelhaft überlegenen Wiedergängers.

#### 2.1.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Krise, ein Doppelweg und die Stabilisierung der Ordnung

In der Erzählung vom Grafen Willekin und dem Wiedergänger erinnert die Ausgangslage des Helden an strukturelle Muster des höfischen Romans, dessen prototypische Krise sich in der ‚Rittertreue‘ wiederfindet: Obgleich er als vortrefflichster Ritter (v. 30) eingeführt wird, *verligt* Willekin sich untätig in seinem

<sup>128</sup> Die Lächerlichkeit, der der Ehemann preisgegeben ist, wird durch die groteske Ausgestaltung der Szene (Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 76) noch gesteigert.

Elternhaus. Dieses *verligen* ist eine Folge seiner Verarmung.<sup>129</sup> Zwei Drittel des väterlichen Vermögens hat er ausgegeben, nun ist er der finanziellen Hilfe des Vaters verlustig gegangen. Im Zuge der daraus resultierenden „erzwungene[n] Verbannung aus der Welt seiner Standesgenossen“<sup>130</sup> wirkt Willekin zu diesem Zeitpunkt gesellschaftlich isoliert und nahezu handlungsunfähig.<sup>131</sup> Dieser Ohnmacht entgegenzutreten macht er sich schließlich zu einem Turnier auf (v. 110-112). Die Welt jedoch, in die er hinauszieht, ist dem Chaos verfallen. Dieses manifestiert sich insbesondere im ehrlosen Begräbnis des finanziell verschuldeten Toten, den auszulösen keiner der Standesgenossen bereit ist.

Unverkennbar erscheinen die Analogien zwischen dem Toten und Willekin: Beide haben sich in gewisser Hinsicht *verlegen*, beide hindert finanzielle Not daran, ihrer ritterlichen Berufung nachzukommen bzw. in angemessener Weise zur ewigen Ruhe zu finden und entsprechend die ihnen bestimmte Position in der Ordnung einzunehmen. Zudem hat die Gemeinschaft beider Existenz verdrängt bzw. vergessen.<sup>132</sup>

In dieser Parallelsetzung deutet sich bereits an, wie wichtig die Beseitigung des Chaos, in das der Tote gestürzt worden ist, für Willekins eigenen Weg ist. Wenn der Knecht berichtet, seinem Herrn sei die Situation des Toten unerträglich (v. 350-352), wird damit auch auf Willekins eigene auszumerzende Schmach verwiesen: Der Held harnte unwürdig und von der Gemeinschaft vergessen im Hause seiner Eltern aus. Indem Willekin den toten Ritter erlöst, vermag er sich zugleich symbolisch selbst aus dieser Lage zu befreien: Durch die Vernichtung des äußeren, im unwürdigen Umgang mit dem Verstorbenen sichtbaren Chaos schafft er die Voraussetzung für seinen Weg in die eigene angemessene Stellung. Der Wiedergänger – und das Pferd, das er Willekin überlässt und das dem Helden zum Sieg verhilft – stellen sich auf der Ebene des Beitrags zum Ordnungsdiskurs, den die Handlungsstruktur leistet, als

---

<sup>129</sup> Hier wird ein Zusammenhang zwischen Rittertum und Finanzkraft deutlich, treiben doch gerade das Rittertum und die damit verbundene Freigebigkeit Willekin in den Ruin, der wiederum eine Ausübung seiner ritterlichen Lebensart behindert. (Vgl. zu den Gefahren des mit finanziellen Fragen verbundenen Rittertums die ausführliche Darstellung in Kapitel 2.1.3.)

<sup>130</sup> Meier-Branecke, *Die Rittertreue*, S. 133; so auch Wagner, *Gottesbilder*, S. 92.

<sup>131</sup> Der Grund seines *verligens* unterscheidet sich folglich von beispielsweise jenem Erecs und steht am Beginn seines Wegs, nicht, wie im ‚Erec‘, als Zäsur, die den Beginn eines zweiten Bewährungswegs markiert. Zudem spielen finanzielle Aspekte, die im höfischen Roman in der Regel nicht präsent sind, eine zentrale Rolle. Willekin gerät nicht aufgrund eines Versagens in ritterlichen Tugenden in die Krise, sondern infolge der Ausgaben, die er für seine Ritterschaft tätigt, bis er keine Finanzmittel mehr zur Verfügung hat.

<sup>132</sup> Zur Beziehung der Gemeinschaft zum begrabenen Ritter vgl. Kapitel 2.1.1.2. In Hinblick auf Willekin wird berichtet: *der hêre was wol vünf jâr / daz er allez heime saz, / biz man sîn leider gar vergaz, / als man noch hêren tuot, / der alsô gar verliust sîn guot.* (v. 50-54)

unverzichtbar und wertvoll dar. Entsprechend urteilt auch Willekin selbst: *„sol ez mir immer wol ergên, / daz muoz an disem orse stên.“* (v. 521-522)

Grundlegend für Willekins Weg wirkt dabei seine Treue, die einen zentralen Wert innerhalb der Welt der ‚Rittertreue‘ darstellt.<sup>133</sup> Ihr kommt im literarisch-höfischen Wertesystem eine wichtige Bedeutung zu: „Unter den zahlreichen Eigenschaften, mit denen der ideale Ritter in der mittelhochdeutschen höfischen Dichtung ausgestattet ist, ragt die *triuwe* als höchste Tugend hervor. Ursprünglich ein Rechtsbegriff, der ein Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung zwischen Partnern in Schuldvertrag, Lehens- oder auch Familienverband bezeichnete, erhielt die *triuwe* in der höfischen Literatur eine allgemein ethische Bedeutung, wobei sie in enger Verbindung (ergänzend oder sogar synonym) mit der *êre*, dem Inbegriff gesellschaftlichen Ansehens, auftritt [...] – die *triuwe* ist die soziale Verhaltensweise schlechthin. Wer nicht *triuwelôs* im Sinne von ehrlos und damit aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden will, muß sich der zwingenden Macht dieses Begriffes fügen, er muß die *triuwe* wahren.“<sup>134</sup> Willekin beweist diese Treue im Zuge der Überprüfung durch den Wiedergänger. *„ich wil der triuwe bî gestê“* (v. 745), versichert der Graf, obwohl angesichts der Forderung, wie versprochen für die Bereitstellung des Pferdes dem fremden Ritter auch Rechte an der gewonnenen Dame zuzugestehen, *jâmer durch sîn herze brach* (v. 728). Diese Treue führt nicht allein dazu, dass Willekin die ihm zustehende Position erlangt, sondern zugleich zur grundsätzlichen Sicherung jener Ordnung der Gemeinschaft, für die der ordnungskonforme Herrscher Garant ist. Damit wird eine enge Verzahnung der figurimmanenten und der gesellschaftlichen Ordnung offenbar: Indem Willekin den Toten – und damit in letzter Konsequenz sich selbst – wieder in die höfische wie göttliche Ordnung integriert, legt er den Grundstein für die (Wieder-) Herstellung auch der gesellschaftlichen Ordnung. Denn es ist gerade der in Gottes Ordnung aufgenommene Grenzgänger, der durch die Leihgabe des Pferdes, mit dessen Hilfe Willekin Dame und Herrschaft zu erstreiten vermag, die Basis für eine Stabilisierung der sozialen, d.h. insbesondere der höfischen Ordnung legt. Der Beitrag der Handlungsstruktur zur Frage nach dem möglichen Potential des Wiedergängertums fällt damit überaus positiv aus.

---

<sup>133</sup> Die zentrale Rolle der Treue wird dabei bereits im Promythion herausgestellt, welches als einführende Vorausdeutung fungiert, „indem es einen Grundakkord intoniert, der das Ganze durchschwingt [...] und dadurch als synchronisierendes Element für die Gesamtstruktur des Märes von eminentem Belang ist.“ (van der Lee, Einige Beobachtungen zur Erzählstruktur des mhd. Märes „Der dankbare Wiedergänger“, S. 70.)

<sup>134</sup> Zöller, *Triuwe* gegen Kredit, S. 58.



Durch die Figur des Wiedergängers wird im Detail dabei zugleich eine Differenz zur Krise der höfischen (insbesondere hartmannschen) Romane deutlich. Zwar bekämpft Willekin auf seiner Suche nach der eigenen Stellung in der Ordnung das ihn umgebende Chaos, doch die insbesondere für Erec zentrale (Nah-)Todeserfahrung wird gleichsam aus der Figur ausgelagert. Sie manifestiert sich in dem Wiedergänger als eigenständiger Figur. Diese tritt Willekin gleich einem Spiegelbild entgegen. In der Begegnung Willekins mit dem Wiedergänger wird das Chaos überwunden, das vor allem durch die untreuen Ritter veranschaulicht, aber auch in Willekins unritterlicher Zeit des *verligens* sowie der demütigenden, unangemessenen Ausgangslage des Toten angedeutet wurde. Folglich ist die Ordnung flexibel genug, das vorübergehende Wirken des Chaos auszuhalten: Sie wird in dynamischer Weise hergestellt, indem das Chaos in Form des grundsätzlich chaotisch angelegten, wenn auch christlich überformten Wiedergängers positiv genutzt wird. Diese stabilisierte Ordnung basiert dabei insbesondere auf dem Konzept der ritterlichen Treue, deren Einhaltung der Erzähler eindringlich anmahnt, indem er diese Tugend nicht nur zum Grundpfeiler der Ordnung deklariert. Vielmehr spricht er ihr darüber hinaus das Potential zu, jenen, die sie in Ehren halten, in Gestalt der *memoria*<sup>135</sup> eine für die höfische Welt zentrale Form der irdischen Unsterblichkeit sowie den Lohn des Himmelreichs zu sichern:

*dâ gedenket, ir ritter, an  
daz wol mit triuwen mac ein man  
prîs unde êre erwerben.  
swen die getriuwen sterben,  
dar nâch über hundert jâr  
giht man in guotes, daz ist wâr. (v. 19-24)  
ey ritter, haldet triuwe wert!  
sendet iu got hie niht ein pfert,  
er gibt iu dort ze lône  
daz himelrîche schône. (V. 851-854)*

Damit wird die Grenzüberschreitung zwischen Leben und Tod selbst relativiert; im Angesicht der so prägenden Idee des Heldennachruhms verliert sogar die Frage nach

---

<sup>135</sup> Angedeutet wird diese Thematik bereits, wenn die Dame, die Willekin zu erstreiten sich aufmacht, aufgrund ihrer vollkommenen Ausfüllung der ihr eigenen Position und Rolle im Bewusstsein der Gemeinschaft überaus – und, mithilfe der schriftlichen Überlieferung, dauerhaft – präsent ist (v. 55-60).

dem grundsätzlich so fundamental entscheidenden Status eines Menschen als Lebender oder Toter an Bedeutung.<sup>136</sup>

Ähnlich wie in der ‚Rittertreue‘ demonstriert auch der Erzähler des ‚Mauricius von Craûn‘ gleich zu Beginn seiner Erzählung, welche Vorstellung von Ordnung in seinem Werk im Mittelpunkt steht. So widmet er sich ausführlich der Geschichte des vorgeblich aus Troja stammenden Rittertums. Dieses findet sich, so führt er aus, vorbildlich in Frankreich umgesetzt:

*wan diu ir ritterschaft ist guot:  
sî ist dâ wert unt bekant [...]  
sie dienen harte schône  
den vrouwen dâ nâch lône,  
wan man lônnet in dâ  
baz danne iender anderswâ. (v. 254-262)*

Gerade diese Ordnung jedoch wird durch zwei zentrale Figuren der Erzählung gestört. Sie vergehen sich an den beiden Grundpfeilern der höfisch angelegten Ordnung, die in der zitierten Einführung durch den Erzähler bereits angedeutet sind: Sie verstoßen gegen die gültigen Normen der Minne und des Rittertums.

Geradezu rittertumsfeindlich wirkt der Graf von Beamunt, der offenbar keinerlei Turniere ausrichtet, obgleich diese im höfischen Rahmen grundlegend dafür sind, das Rittertum auszuüben und zu zelebrieren. Trotz dieser wichtigen Stellung des Turnierwesens jedoch konnte die Gräfin noch kein Turnier vor ihrer Stadt beobachten, wie sie ausdrücklich gegenüber Mauricius beklagt:

*,nim einen turnei für die stat,  
daz ich der einen hie gesehe.  
nû füege deiz alsô geschehe,  
wan ich gesach deheinen nie.‘ (v. 598-601)*

Zudem ist der Graf sich – auch dies belegt sein mangelndes Verständnis des Rittertums – des Zusammenhangs von ritterlichem Zweikampf und potentiell tödlichem Ausgang nicht bewusst. So versucht er, nachdem er in dem von Mauricius organisierten Turnier einen Ritter getötet hat, gegen den Widerstand der anderen Teilnehmer die Veranstaltung zu beenden. Anschließend zieht er sich weinend in seine Burg zurück:

*für wâr ez sîn wîp sach:  
einen ritter er dô ze tôde stach.*

---

<sup>136</sup> So auch Wagner, Gottesbilder, S. 85.

*Des wurden sie beide  
 trûric vor leide.  
 der grâve ez wol bescheinde,  
 wan er vil sêre weinde  
 daz er ie durch ritterschaft  
 solte werden schulthaft.  
 zehant entwâfent er sich dô;  
 des wurdens alle unfrô.  
 durch daz jâmerliche leit  
 der grâve uf die burc reit  
 einer trûrigen vart. [...]  
 Dô sprâchen sie albesunder,  
 ez wære ein michel wunder  
 daz diser turnei verdürbe,  
 ob ein man stürbe (v. 905-930).*

Insbesondere im Kontrast zu den übrigen Rittern, denen der Gedanke eines Turnierabbruchs fremd ist, wird das unritterliche Denken und Agieren des Grafen offenbar. Zwar versagt hier „die gewaltkanalisierende Funktion der pazifizierten Kampfspiele“<sup>137</sup>, doch ist auch diesen Kampfspielen die potentielle Konsequenz, dass ein Ritter stirbt, eigen, wie nicht zuletzt die Reaktion der übrigen Ritter belegt: Diese stürzen sich nach einem kurzen Moment des Innehaltens wieder kampfbereit und frohgemut in das Turniertreiben.

Diese Missachtung der ritterlichen Normen durch den Grafen wird vor dem Hintergrund des Prologs als fundamentale Bedrohung für die gesamte Ordnung präsentiert, indem zu Beginn des Märe ausgreifend und historisch-exemplarisch verifizierend berichtet wird, dass das Rittertum solche Orte, an denen man es zu *vêhen* *beginnet*, / [...] *fliuhet* [...] *zehant* (v. 80-81).

Nicht nur das Agieren des Grafen jedoch stellt eine grundlegende Bedrohung für die höfische Ordnung dar. Vielmehr erschüttert auch das Verhalten seiner Frau eine der Grundfeste dieser Welt, indem sie Mauricius den versprochenen Lohn für sein beständiges Dienen im Anschluss an das ihr gewidmete Turnier verwehrt. Die Illegitimität dieser Weigerung demonstriert nicht nur der Ausgang, den das Märe nimmt, vielmehr wird die Schändlichkeit der Weigerung, die die Gräfin vollzieht, mehrfach explizit gemacht.<sup>138</sup> Wie schon das Fehlverhalten des Grafen wird auch der

<sup>137</sup> Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 217.

<sup>138</sup> Vgl. beispielsweise v. 1304-1319.

Verstoß der Dame als Gefährdungspotential für die der Welt zugrunde liegende Ordnung interpretiert,<sup>139</sup> indem die Lohnverweigerung anderen Rittern, sollten sie davon Kenntnis erlangen, zum abschreckenden Beispiel reichen würde. Dies macht die Zofe angesichts der Lohnverweigerung ihrer Herrin deutlich:

*,ich wæne ouch niht daz ieman lebe,  
der immer mê uflônes gebe  
gedienet, wirt im ditz bekannt‘ (v. 1311-1313).*

Welcher Ritter würde noch den Frauen dienen, wenn die Kausalität von Dienst und Lohn erst einmal infragegestellt, gar aufgelöst ist?

Entsprechend energisch fällt denn auch Mauricius’ Reaktion aus. Mauricius steht dabei in Analogie zum rasenden, aus dem Scheintod zurück ins Leben gekehrten Protagonisten des ‚Erec‘ Hartmanns von Aue. So wird über Erec berichtet:

*ûf spranc er mit grimme  
und rûschte vaste under si.  
nû hiengen dâ nâhen bî  
swerte vil an einer want:  
der kam im einez in die hant.  
er hâte zornes genuoc. (v. 6615-6620)  
[...] swâ ein tôter man,  
mit bluotigen wunden,  
gerêwet, in gewunden  
houbet unde hende,  
vûeze an einem gebende,  
mit einem swerte alsô bar  
ûf ein ungewarnte schar  
in aller gæhe liefe  
und wâfen über si riefe,  
er vlûhe swem et wære  
der lîp ze ihte mære (v. 6669-6679).*

Wie Erec tritt auch Mauricius, äußerlich versehrt und als vorgeblicher Grenzgänger zwischen Leben und Tod, an, um die Störung der Ordnung zu tilgen: Mit dem am Ende (v. 1644-1650) angedeuteten Verlust der Schönheit ist jedwedem Auftreten der Gräfin als Minnedame die Basis entzogen; dies betont auch das unerfüllte Sehnen am Ende der Erzählung. Die Strafe jedoch reicht noch weiter: Für sie wird es auch ritterliche Taten in ihrem Dienst nicht mehr geben. Wie ihr Mann ist sie isoliert und, trotz der Einsicht in das Lohnprinzip, die sie letztlich erlangt, aus der Gesellschaft

---

<sup>139</sup> So auch Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 223.

verstoßen. Die jeweilige Missachtung der höfischen Normen hat das Grafenpaar aus der höfischen Welt hinaus befördert: Zurück bleiben eine nicht mehr begehrte Dame, die keine Minnedame, und ein ohnmächtiger Graf, der kein anerkannter Ritter mehr ist. Der vorgebliche Wiedergänger stellt somit die verletzte Ordnung wieder her. Dem Chaos ist daher eine stabilisierende Wirkung und folglich ein positives – wenngleich auch nicht schöpferisches – Potential eigen.

Die Bestätigung, dass es sich hierbei tatsächlich um ein Chaos handelt, das Mauricius für sein Wirken vereinnahmt, erfolgt auch auf bildlicher sowie sprachlicher Ebene: Der sonst so höfische *ritter* (v. 263) dringt mit blutbeflecktem Wams gewaltsam in das Schlafgemach ein und wird, nur folgerichtig angesichts dieses Verhaltens, nicht mehr als höfischer Ritter, sondern als unbeherrschter, gewalttätiger *wîgant* (v. 1621) titulierte. Die Ordnung stürzt gerade aufgrund dieses temporären Ausbruchs des Chaos in Mauricius' Handlungen nicht zusammen, das Rittertum zieht nicht, wie die anfängliche Konstellation und die vorgebliche Geschichte des Rittertums befürchten ließen, weiter.

Zuvor jedoch muss auch der mit den typischen Kennzeichen eines vorbildlichen Ritters<sup>140</sup> eingeführte Mauricius – wie Willekin oder Erec – seine eigene ihm angemessene soziale Stellung finden. Die Struktur, die sich für diesen Weg ausgehend von der Analyse des Wiedergängertums erschließt, ist eine Doppelstruktur, die in mancherlei Hinsicht an jene der klassischen (insbesondere hartmannschen) Artusromane erinnert. Getragen wird diese Doppelstruktur im ‚Mauricius von Craûn‘ von einem Oszillieren des Helden zwischen Passivität und aktivem Agieren<sup>141</sup> und damit von einer Ambivalenz, die der Figur inhärent ist: „Der Protagonist, *Her Mauritius* (V. 399), wird, nachdem er als Musterritter eingeführt wurde, bei nächtlichem *zweyfl* vorgestellt“<sup>142</sup>:

*Herr Mauricius der stæte,  
swaz der gedienet hæte  
sîner frouwen zallen zîten,  
doch muose er lônnes bîten  
von ir unz an die stunde  
daz er zwîvels begunde.* (v. 417-422)

<sup>140</sup> Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 274.

<sup>141</sup> Eine zentrale Stellung des Spannungsfelds zwischen Aktivität und Passivität für die Deutung des ‚Mauricius von Craûn‘ beschreibt auch Fritsch-Röbler, die jedoch Mauricius insgesamt eine vorrangig aktive Rolle zuspricht, die sich nur in den Szenen des Verschlafens und des passiven Ausharrens im Bett der Dame umkehre. (Fritsch-Röbler, ‚Moriz von Craun‘, S. 240f.)

<sup>142</sup> Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 209.

„Daß in einem Satz sowohl die *state* des Mauritius behauptet wird als auch sein *zweyfl*, zeigt, wie sehr Mauritius ambivalent und als Kippfigur angelegt ist.“<sup>143</sup> Zu Beginn erscheint er als passiv Ausharrender, der der Gräfin ergeben ist. Freudlos liegt er des Nachts auf seinem Lager und ringt einzig in Gedanken mit seinem Schicksal. Hin und her gerissen schwankt er in seiner nächtlichen Minneklage zwischen einem weiterhin ohnmächtigen Zurückstecken und dem aktiven Einfordern einer Liebeserfüllung.<sup>144</sup>

*,sie lônnet mir ze spâte,  
der ich vil gedienet hân,  
diu wil es niht verguot hân.  
des mag ich nimmer werden frô‘.  
alsô sprach er aber dô:  
,ich bin des niht wol bedaht.  
dienest hât mîn lop braht  
von lande ze lande,  
dâ man mich für guot erkande.  
sus lônnet mir diu frouwe mîn.  
waz lône möhte bezzet sîn? (v. 430-440)  
ez schînet wol deich tump bin.  
mîn zît gât hin âne sîn. [...]  
ich hân ir vil geflêhet:  
sô vinde ich niht wan dreuwen. (v. 451-459)*

Nachdem Mauricius sich seiner abhängigen, nicht mehr lebenswerten Existenz (v. 465-470) bewusst wird, entschließt er sich, aktiv für seine Ziele einzutreten. Das innerliche Ringen um eine Lösung, das im nächtlichen Monolog des Mauricius seinen Ausdruck findet und seine Abhängigkeit und Passivität versinnbildlicht, wird nun in einen Dialog, d.h. in eine Interaktion mit der Dame, überführt.<sup>145</sup> Und tatsächlich scheint dieser erste Schritt auf dem Weg hinaus aus der Untätigkeit zunächst zielführend: Zu Beginn der Wechselrede herrscht durch das dominante Fragen der Frau und das folgsame Antworten des Ritters sowie durch die ehrfürchtigen Anreden, mit denen Mauricius der Dame begegnet, zunächst noch eine Asymmetrie der Kommunikation vor. Sukzessiv jedoch schwindet die Hierarchie zwischen den beiden

---

<sup>143</sup> Ebd., S. 210. Auch Klein weist auf die innere Zerrissenheit des Helden hin, „der wiederholt zwischen der Auflehnung gegen das habituell empfundene Leid und seiner Akzeptanz wechselt.“ (Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 277; so auch Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 71.)

<sup>144</sup> Vgl. zum Liebeskonzept Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 10; Gerlitzki, Die Bedeutung der Minne, S. 103-108 sowie die detaillierten Ausführungen in Kapitel 2.1.3.

<sup>145</sup> Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 85-87.

Protagonisten.<sup>146</sup> Am Ende des Gesprächs ist die Asymmetrie „in der gelöbnishaften Liebesformel überwunden; die Frau hat ihre sozial dominante Position als ‚Herrin‘ aufgegeben.“<sup>147</sup>

Schrittweise steigert sich Mauricius’ Handlungsmacht im Anschluss an den Dialog mit der Dame: Zunächst lässt er noch andere sein Schiff bauen, sich von ihnen durch das Land und schließlich gar auf den Turnierplatz transportieren, auf dem er endlich das Turniertreiben aktiv gestaltet und beherrscht.

Auf den ersten Aufstieg jedoch folgt der Rückfall in die Passivität, d.h. eine Krise: Als die Gräfin kommt, um ihn zu belohnen, schläft Mauricius. Ursache für dieses Scheitern ist, zumindest indirekt, das Schiff, wie die Szene demonstriert, in der der Held im Schoße der Zofe einschläft:

*Dô legete er sîn houbet,  
als sie im hâte erlaubet,  
in ir schôz und slief zehant.  
ez was im alsô gewant:  
er hâte manege lange naht  
dâ vor sô ofte gedaht  
wie er sîn schif vertæte,  
daz er des êre hæte  
des er nû unkustliche verphlac. (v. 1245-1253)*

Das Schiff selbst steht in der Deutung, die es erfährt, zwischen prächtig-höfischem, Hochstimmung evozierendem Repräsentationsobjekt und chaotisch-sittenlosem Räuberschiff.<sup>148</sup>

*Dô fuor er mit êren  
und hiez den segel kêren  
hin gegen der burcmûren.  
sie sluogen ir tabûren  
und bliesen floiten unde horn.  
ez wart nie manne sô zorn,  
der dise freude hôrte,  
sîn ungemüete ez stôrte.  
sie bliesen busûnen grôz,  
manic stimme dar ûz dôz,  
pfifen und rotten,*

---

<sup>146</sup> Ebd., S. 92-96.

<sup>147</sup> Ebd., S. 96.

<sup>148</sup> Vgl. auch Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 290.

*als er galiotten  
fuorte mit sînem here  
und rouben wolte ufem mere. (v. 859-873)*

Auch auf die Beobachter macht das Schiff einen uneindeutigen Eindruck.<sup>149</sup> „Anstelle des prachtvollen ‚Hochzeitsschiffes‘ sehen die Augen seines Publikums nur Verschwendungssucht, und die beabsichtigte Wirkung, der Öffentlichkeit seine [...] Ergebenheit im Dienst seiner Dame zu demonstrieren, verkehrt sich ins krasse Gegenteil: Statt des Ruhmes erntet Moriz von Craûn nur Hohn und Spott, der sich überdies rasch verbreitet (vgl. V. 695f.) [...]. Während zu Beginn des Schiffbaus die öffentliche Meinung noch durchaus positiv ist und *ez den liuten wol geviel* (V. 668), steigern sich die Missdeutungen mit dem weiteren Ausbau des Schiffes und dem folgenden Zug zur gräflichen Burg. Moriz wird bestaunt *als ein wildez tier* (V. 772). Anstelle der Kerzen, die er zur Demonstration seines Reichtums anzünden lässt, nimmt sein Publikum nur eine ‚brennende Scheune‘ wahr. Ironisch ist auch die Umdeutung des zur Ausführung des Ehebruchs gebauten Schiffes als eine Art ‚Brautzug‘ (vgl. V. 747f.)“<sup>150</sup>.

Diese Uneindeutigkeit wird auch anhand der Dame, die doch als jene Figur gelten darf, die Mauricius primär mit der Pracht zu beeindrucken hofft, offenbar. So fragt die Gräfin angesichts des zur Burg ziehenden Gefährts in die Runde der Damen:

*,weist enez daz dort kumet?  
ez ist harte wol getân.  
ich wæne sant Brandân  
durch wunder her gevaren ist.  
sî ez aber der Entecrist,  
sô seht daz ieman verzage:  
ez nâhet dem suontage.  
flieht sîne predigen umbe daz  
wir suln an got gelouben baz‘ (v. 882-889).*

Die entgrenzte Erscheinung des Schiffes, die die Einschätzungen zwischen Heiligtum und Zeichen des Antichrist schwanken lässt, wird auch in der ureigensten Natur des Turnierschiffes deutlich: Vorgeführt wird ein Schiff, das *âne wazzar* (v. 1060), stattdessen über Land dahingleitet, und das Mauricius – das Pferd verhüllend und

<sup>149</sup> Zur Ambivalenz des Schiffes, mit dem keiner der Zuschauer so recht etwas Eindeutiges anzufangen weiß, vgl. auch Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 210f.

<sup>150</sup> Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 74f.; so auch Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 289.



dessen Funktion gleichsam einnehmend – auf den Turnierplatz befördert und dort seinen Anker in den Sand schlägt (v. 893). Anschließend versinkt es in der Bedeutungslosigkeit. „Was als einzigartiges Mittel zur Demonstration von Macht und *êre* und zur Selbstdarstellung gedacht ist, wird durch Komik, Spott und Ironie als Imponiergehabe und gewaltige Überspanntheit entlarvt und demontiert.“<sup>151</sup> Es führt gar nach Ende des Turnierkampfes zu einem Fall von Mord (v. 1040-1051). Mauricius jedoch berührt dies nicht; er reagiert lediglich, als ein Gefangener ihn um eine Gabe bittet, und schenkt diesem sein Kettenhemd (v. 1060-1065). Nahezu parodistisch<sup>152</sup> wirkt der durch die Bitte evozierte Reflex des Mauricius, auch noch seine Hose anzubieten, ohne doch einen Abnehmer zu finden: Parodiert wird die Freigebigkeit, die vorbildlichen Rittern eigen ist, hier jedoch als Zeichen dafür dient, wie defizitär Mauricius seine Rolle ausgestaltet. Die Passivität, in der er erneut versinkt, begünstigt gar eine grundlegende Grenzüberschreitung in Form des Mordes, in deren Zuge insbesondere die Tugend der *milte* konterkariert wird:<sup>153</sup> „Es kommt nicht nur zu einer Entdifferenzierung sozialer Hierarchien und mithin der höfischen Ordnung, sondern zu ihrer Perversion. Dabei ist es gerade eine Funktion der *milte*, die Stabilität der höfischen Ordnung zu gewährleisten.“<sup>154</sup> Indem jedoch Mauricius die Ereignisse außer Kontrolle geraten lässt, verkehrt sich auch dieses Potential in sein Gegenteil.

Die Passivität, die als Krise das Ende der ersten Hälfte des Weges markiert, wird durch den damit einhergehenden Ordnungsverstoß bereits zu diesem Zeitpunkt negativ konnotiert. Ihre Steigerung findet sie im unritterlichen Schlaf des Helden. Offenkundig stellt die Instrumentalisierung des Schiffes kein adäquates Mittel dar, die Ziele des Helden zu erringen; sie führt vielmehr in die Krise.

Versinnbildlicht werden dieser Wandel zwischen Aktivität und Passivität und dessen Bewertung in den Vergleichen, die zwischen dem Helden und Tieren gezogen werden und die zunächst, während der aktiven Phase, positiv ausgestaltet sind: *er fuor in schricken als ein tier*. (v. 837) Im Turnierkampf selbst tritt Mauricius auf wie ein Adler, der in die Schar der kleinen Vögel einfällt (v. 983-984); die Tiermetaphorik dient der Demonstration von Gewalt und heldenhaftem Agieren. Diese Entgrenzung hin zum Animalischen verkehrt sich angesichts des Schlafes, der den ermatteten

---

<sup>151</sup> Klein, „Mauricius von Craûn“, S. 290.

<sup>152</sup> Diverse Untersuchungen widmen den parodistischen Zügen des Werkes Raum; vgl. beispielsweise Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 69f.

<sup>153</sup> Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 219.

<sup>154</sup> Ebd.

Helden überkommt, ins Negativ-Lächerliche:<sup>155</sup> *„nû liget er als ein tôtez schâf“* (v. 1277).

Mauricius' erster Versuch, das Lohnprinzip durchzusetzen, ist damit gescheitert, er selbst zurück in seine Ausgangslage geworfen. Der Traum, den der Held während seines Schlafes träumt, betont dabei nur seinen erneuten Sturz in die Passivität, denn er spiegelt als Abbild der Wirklichkeit<sup>156</sup> präzise die zuvor geschilderte Begegnung der Dame mit dem Schlafenden, als wäre Mauricius wach gewesen und hätte tatenlos der Szenerie und der Entscheidung der Dame zugesehen:

*„ich slief sô unsanfte nie.  
ich wânte mîn frouwe wære hie  
und wolte mîn niht grüezen.  
Wie möhte ich daz gebüezen?“* (v. 1396-1400)

Der Held reagiert, statt selbst zu agieren. Konsequenzen aus dem Leid, das seine Passivität über ihn gebracht hat, bleiben jedoch zunächst aus. Noch immer vermag Mauricius nicht, sich endgültig aus seinem alten Verhaltensmuster, d.h. dem ohnmächtigen Ausharren, zu lösen. So tritt er die aktive Rolle an die Zofe ab, die zuvor bereits so unzureichend über seinen Schlaf gewacht hat, nachdem er sie zur *huote* (v.1391) bestellt hatte. Diese *huote* ist traditionell auf Frauen und die Wahrung der Sittsamkeit ausgerichtet,<sup>157</sup> indem Mauricius die Zofe mit dieser Funktion betraut, wird die defizitäre Ausgestaltung seiner männlichen Rolle abermals offenbar. Nachdem er sich damit bereits ein erstes Mal von der Zofe abhängig macht und dies teuer bezahlen muss, setzt er diese Abhängigkeit im Anschluss fort und bittet die Zofe erneut um ihre Hilfe:

*„gât wider umbe zuo ir  
und bittet sie vil sêre  
durch aller frouwen êre,  
daz sie ir zorn mâze  
und mich sus niht lâze. [...]‘  
er mante sie mit schæner bete  
unz sie ditz durch in tete.* (v. 1452-1464)

---

<sup>155</sup> So auch Klein, „Mauricius von Craûn“, S. 287. Auch Reinitzer sieht diesen Vergleich negativ konnotiert, deutet jedoch auch die übrigen Tiervergleiche als ambivalent und zumeist pejorativ, indem er beispielsweise den Vergleich Mauricius' mit einem Löwen, der in der Szene des Eindringens in die Kemenate gezogen wird, nicht als Ausdruck der Eigenmächtigkeit, sondern der fleischlichen Begierde auffasst. (Reinitzer, Zu den Tiervergleichen und zur Interpretation des „Moriz von Craûn“, S. 4-17.)

<sup>156</sup> Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 76.

<sup>157</sup> Fritsch-Rößler, „Moriz von Craun“, S. 244.

Der aktiv gestaltende und zugleich entscheidende Part wird auf die Zofe ausgelagert, während Mauricius klagend und verzweifelt angesichts des nun wieder allzu fesselnden Minneleides im Hintergrund ausharrt.

*Dô gienc diu maget guote  
mit trûrigem muote  
wider zuo ir frouwen.  
ir sigen an die mouwen  
die zeher und uf die hande.  
si klagete gote die schande  
die ir frouwe tuon wollte.  
doch tete si als sie sollte,  
wan er sie des hâte gebeten.  
sie quam vil sanfte getreten  
für daz bette dâ sie was.  
daz declachen si uf las  
und ruorte si sanfte an die hant. (v. 1465-1477)*

Dieses zurückhaltende, vorsichtige Auftreten der Zofe ist strukturell als Kontrastfolie zur an das Scheitern der Zofe anschließenden endgültigen Positionierung des Mauricius im Spannungsfeld von ohnmächtiger Abhängigkeit und aktivem Handeln angelegt: Wie schon zu Beginn der Handlung in der Folge der quälend gedankenvollen Nacht sucht Mauricius nach seiner erneuten Untätigkeit die Erlösung in einer Konfrontation, die den zweiten Aufstieg des Doppelwegs markiert:

*,mir ist unmære umb daz leben:  
nû wil ouch ichz verliesen hie,  
ich enspreche selbe wider sie.  
ich wil dar in zuo ir gân  
und vernemen waz ich habe getân'. (v. 1520-1524)*

In der Rolle des Rasenden und Wiedergängers, dessen Ausgestaltung im Kontrast zum umsichtigen und demütigen Auftreten der Zofe zuvor steht, löst Mauricius sich endlich vollständig von seiner Passivität und findet zu seiner ihm zukommenden sozialen Position, die durch aktives Handeln gekennzeichnet ist.

### 2.1.3. Die Definition qua Grenzgang: die Kausalität des Lohnes, die Gefahren des Rittertums und die Destruktion der Hohen Minne in der Epik

Anhand des Grenzgängers in der ‚Rittertreue‘ wird ein Prinzip veranschaulicht, das zutiefst der Ordnung verpflichtet ist: Vorgeführt wird die kausale Folge von ordnungskonformem Agieren und anschließendem Lohn.<sup>158</sup>

*swer milte und triuwe halden kan,  
der mac ie gotes hulde  
ze jungest verschulde. (v. 834-836)  
ey ritter, haldet triuwe wert!  
sendet iu got hie niht ein pfert,  
er gibt iu dort ze lône  
daz himelrîche schône. (v. 851-854)*

Dass diese kommentierend-didaktische Feststellung des Erzählers zur Kausalität von ordnungsstabilisierender Treue und Lohn gültig ist, streicht auf der Ebene der erzählten Welt der Wiedergänger gegenüber Willekin heraus:

*,ezn darf nieman geriuwe,  
swer milte und triuwe bî bestêt,  
zu jungest ez im wol ergêt.‘ (v. 818-820)*

Musterhaft durchgespielt wird diese Grundregel an Willekin, der mithilfe des von Gott gesandten Wiedergängers geprüft und belohnt wird. Tugendhaftigkeit ist in eine göttliche<sup>159</sup> Kausalität von Ordnungskonformität und anschließendem Lohn eingebunden. Die Kausalität von Tugend und Lohn impliziert jedoch nicht im Umkehrschluss, dass Untugend und Strafe verknüpft sind. Dies demonstriert die Untreue der Ritter, die ungesühnt bleibt. Nicht der Normenverstoß und die eventuellen Konsequenzen werden verhandelt, sondern der (göttliche) Lohn für das ordnungskonforme Verhalten steht im Vordergrund. Hierauf weist auch die Ausgestaltung des Wiedergängers hin, der nicht strafend zurückkehrt, sondern zur Prüfung und Auszeichnung Willekins gesandt wird.

Doch nicht nur dieses Grundprinzip der erzählten Welt wird anhand des Toten, der vorübergehend aus der Gemeinschaft der Ritter ausgestoßen wird, greifbar:

---

<sup>158</sup> So auch Wagner, Gottesbilder, S. 85.

<sup>159</sup> „Im Schicksal seines Helden gestaltet der Dichter die Möglichkeit, durch den Beweis sittlicher Vollkommenheit der irdischen Existenz zugleich Gnade bei Gott zu erlangen [...]. Der Gott der ‚Rittertreue‘ ist der „hövesche got“ des Erec, denn auch er belohnt die sittliche Bewährung, die sich in der Verwirklichung ständisch gebundener, rein innerweltlicher Werte vollzieht.“ (Meier-Brancke, Die Rittertreue, S. 132; so auch Wagner, Gottesbilder, S. 118.)

Beachtenswert ist darüber hinaus der primäre Auslöser, der die für den Ritter (zumindest zunächst) so verhängnisvolle Ereigniskette in Gang setzt:

*„ein ritter borges zuo mir pflac,*

*in mînem hûse er tôt gelac.*

*Der beleip mir schuldec sibenzic marc.*‘ (v. 269-271)

Eine solche Kreditnahme durch einen Ritter stellt ein reguläres Vorgehen dar.<sup>160</sup> So weist Zöller darauf hin, dass es literarisch wie realhistorisch keinesfalls unüblich und daher auch nicht eines Ritters unangemessen scheint, wenn ein Ritter nach einem *wirt* sucht, der ihn finanziell unterstützen kann, und er sich somit finanziell verschuldet. Auch Willekin unternimmt eine solche Suche; sein Beispiel untermauert damit, wie alltäglich ein solches Ansinnen durch einen Ritter in der Welt der ‚Rittertreue‘ ist. Diese ist von finanziellen Motiven durchdrungen<sup>161</sup> und bezieht damit realhistorische Gegebenheiten ein: Einen derartigen Gastgeber „in der Fremde zu haben, hatte in einer Zeit des wenig geschützten Reisens eine weitreichende Bedeutung. Der ursprünglich ‚archaisch-rituelle‘ Charakter eines besonderen Schutz- und Vertrauensverhältnisses zwischen Gast und Gastgeber wird allerdings zunehmend von der materiellen Seite der Beziehung überlagert. Aus historischen Quellen wissen wir, daß der *wirt* dabei oft nicht nur Gastgeber ist, sondern auch Kreditgeber mit dauerhafter Geschäftsbindung an seine adeligen Gäste. Daher sind die reichen Kaufleute als Gastgeber so beliebt (nicht nur, weil sie die beste Unterkunft bieten): Sie können ihre Gäste außer mit dem notwendigen Geld auch mit teuren Sachleistungen versorgen, die zumeist der kaufmännischen Handelsware entstammen – gegen die entsprechende Gegenleistung an Privilegien, die der politisch Mächtige zu geben hat. [...] Vor diesem Hintergrund wird die Dringlichkeit verständlich, mit der Graf Willekin einen *reichen* Gastgeber ganz selbstverständlich zugleich, ja sogar vordringlich als Finanzier sucht.“<sup>162</sup> So führt Willekin aus, als er seinen Knappen anweist, das Geld zu überbringen, mit dem der Tote ausgelöst werden soll:

---

<sup>160</sup> Zöller sieht hier den Versuch unternommen, die höfischen Tugenden und Normen „mit den Anforderungen einer veränderten ökonomischen Realität zu verbinden“ (Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 59; vgl. auch ebd., S. 60), während Schirmer konstatiert: „An der ökonomischen Motivierung der Brautwerbung, der Darstellung des bürgerlichen Münzherren mit seinem Gewinnstreben werden zwar die gewandelten sozialen Bedingungen späthöfischer Literatur deutlich; wesentlicher ist deren idealisierende Überspielung z.B. durch die Steigerung ritterlicher *milte* bis zur Verschwendungssucht, die am Ende ihre märchenhafte Belohnung findet. Dies sollte [...] davor bewahren, der Erzählung [...] realistische Züge zuzuerkennen.“ (Schirmer, ‚Rittertreue‘, Sp. 111f.)

<sup>161</sup> So auch Meier-Branecke, *Die Rittertreue*, S. 133; Grubmüller, *Wolgetan an leibes kraft*, S. 199; Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 59f.; 69; Wagner, *Gottesbilder*, S. 99; 106 sowie Ziegeler, *Erzählen im Spätmittelalter*, S. 320.

<sup>162</sup> Zöller, *Triuwe gegen Kredit*, S. 61f.

*der hêre sprach: ‚gip sie im dar,  
und sage daz ich im enbiete  
daz er mir vier roten miete,  
ie an der rote zwelf man,  
sô er sie beste vinden kan,  
die disen turnei mit mir sîn.  
heiz uns koufen guoten wîn,  
dar zuo guoter spîse alsô vil  
als ich hie vertuon wil.‘ (v. 328-336)*

Die Tatsache, dass der Knecht Willekin vor dieser Anweisung nicht vom Kreditangebot für einen potentiellen Erlöser des Toten berichtet hat, belegt, dass er nicht zu berichten braucht. Für Willekin ist es als Ritter selbstverständlich, sich von seinem Gastgeber ausstatten zu lassen und somit Leihgaben in nicht unbeträchtlichem Umfang entgegenzunehmen. Genau einen solchen *wirt* hat er seinen Knecht zu suchen befohlen:<sup>163</sup>

*‚dû solt zuo einem rîchen zie,  
der uns wol ze wirte tûge  
und mir vil geborgen mûge.‘ (v. 236-238)<sup>164</sup>*

Diese Natürlichkeit jedoch, mit der Willekin einen Kredit aufzunehmen hofft, weist auf eine grundsätzliche Gültigkeit der Gefahren hin, die einer solchen Kreditnahme innewohnen. Diese Risiken werden am toten Ritter aufgezeigt, der, als er vor Rückzahlung der empfangenen Leihgabe stirbt, aus der ritterlichen Gemeinschaft verstoßen wird: Wer Ritter ist und als Ritter standesgemäß, d.h. prächtig ausgestattet, auftreten will, läuft zugleich Gefahr, sich zu verschulden und letztlich diesen Ritterstatus und damit eine der grundlegenden Konstituenten seiner Identität zu verlieren.

Zu beachten ist allerdings, dass die finanzielle Verschuldung nicht die einzige Ursache für das unritterliche Schicksal des Toten ist. Vielmehr zeichnet hierfür auch die Untreue der Rittergemeinschaft verantwortlich, die den Toten aus dem Dilemma, in das ihn seine Kreditnahme geführt hat, erlösen könnte. Daraus ergibt sich die Frage,

<sup>163</sup> Ebd., S. 62 sowie Wagner, Gottesbilder, S. 78.

<sup>164</sup> Von dieser Selbstverständlichkeit zeugt auch die wie erwartet ausgeprägte Freigebigkeit des Wirtes. Beispielhaft steht hierfür die Suche nach einem adäquaten Pferd für Willekins Turnierstreben: *der wirt sprach: ‚gehabt iuch wol; / ob ich iu einz koufen sol, / daz silber ist bereite, / mirn darf nieman beite. / ob iu iht misselinge, / ir sult doch wol gedinge! / geloubet mir, ich sage iu wâr, / ich beite ius silbers wol ein jâr.‘ (v. 429-436)* Diese Selbstverständlichkeit einer finanziellen Leihgabe formuliert der *wirt* zudem bereits gleich zu Beginn seiner Einführung, indem er mit Blick auf einen potentiellen Helfer – d.h. Auslöser des Toten – ausführt: *‚solde ich dan gesunt leben, / ern dörfte niht mê sorgen, / ich möhte im wol borgen / driu tûsent marc oder mê‘ (v. 302-305).*

ob tatsächlich die Verknüpfung von Rittertum und finanziellen Ansprüchen – d.h. die Ausgestaltung des Ritterkonzepts – maßgeblich für das unritterliche Schicksal des Toten verantwortlich gemacht werden kann, oder ob nicht das Versagen der untreuen Ritter grundlegend für den Verfall wirkt, der das Rittertum des Toten überkommt.

Dafür, dass die ritterliche Identität selbst primär ursächlich für die Degradierung des Toten ist, spricht zunächst einmal die Tatsache, dass die Gier und die daraus wiederum resultierende Untreue der Standesgenossen bereits Konsequenzen dieses grundsätzlichen Gefährdungspotentials sind: Nicht nur bietet den untreuen Standesgenossen die durch die notwendige Kreditnahme heraufbeschworene missliche Situation des Toten erst den Ansatzpunkt für ihr Verhalten. Vielmehr sind sie als Ritter gerade aufgrund der Verbindung von Rittertum und Finanzkraft besonders anfällig für finanzielle Verlockungen, da die in Aussicht stehenden Mittel (d.h. das Erbe des Toten, das sie, ohne ihn auszulösen, antreten) ihnen wiederum eine prachtvollere Ausübung ihrer Ritterschaft ermöglichen.

Dass nicht in der Untreue der Ritter, sondern in einem Gefährdungspotential, das dem Rittertumskonzept durch die Verknüpfung mit finanziellen Fragen inhärent ist, die primäre Ursache für den Sturz des Toten in sein demütigendes Chaos zu sehen ist, wird zudem durch den Umstand unterstrichen, dass dieses Gefahrenpotential nicht ausschließlich an der Figur des verscharrten Ritters offenkundig wird. Vielmehr ist sie auch in Bezug auf andere Figuren präsent: So ist Willekin selbst von den negativen Auswirkungen dieser Verbindung betroffen. In Hinblick auf seine unritterliche Phase, während der er dem *verligen* anheim fällt, wird konstatiert: *daz quam von turneis schulden*. (v. 48) „Damit wird die Ritterschaft als dysfunktional gezeichnet, sie erreicht genau das Gegenteil dessen, was ihr eigentlicher Zweck ist (soziale Interaktion, intakte Familienbindung, *hoves freude*). Die Hauptaktionsform des Ritters führt – konsequent betrieben – in Aktionslosigkeit, der Protagonist bleibt aufgrund der paradoxalen Struktur der Ritterschaft fünf Jahre handlungsunfähig“<sup>165</sup> – und das heißt: Er lebt zutiefst unritterlich. Sein Sturz in die gesellschaftliche Isolation aufgrund der – in Folge des aufwendigen Ritterdaseins – mangelnden Geldmittel wird zudem explizit als allgemeingültige Gesetzmäßigkeit formuliert:<sup>166</sup>

*der hêre was wol vünfjâr  
daz er allez heime saz,*

---

<sup>165</sup> Wagner, Gottesbilder, S. 94.

<sup>166</sup> So auch ebd., S. 92.

*biz man sîn leider gar vergaz,  
als man noch eins hêren tuot,  
der alsô gar verliust sîn guot. (v. 50-54)*

Gerade die Verbindung von Rittertum und finanziellen Ansprüchen, die die Basis für den Verlust der Identität des Toten darstellt, ist immanenter Bestandteil dieser ritterlichen Identität – ohne Finanzkraft, dies macht Willekins Schicksal am Hof seiner Eltern deutlich, kann es kein Rittertum, kann es für einen Ritter keine Identität geben.<sup>167</sup> Die Problematik des Rittertums ergibt sich damit – im Kontrast zu höfischen Welten anderer Werke – aus dem „*re-entry*“ eines normalerweise ausgeschlossenen Aspekts. Diese[r] wird den Bedingungen und Anforderungen dieser höfischen Welt angeglichen: Die Verschwendungslogik des Hofes impliziert ein Paradoxon, nämlich die Gleichzeitigkeit der Notwendigkeiten, stets Vermögen zu haben und stets Vermögen auszugeben; praktisch führt dies dazu, dass von Seiten des Ritters *milte* ausgeübt wird, er dafür aber auf ein fremdes Vermögen zurückgreifen muss. Das Paradoxon der adeligen Verschwendung wird auf den Kaufmann gleichsam aus der höfischen Welt ausgelagert und kann gerade damit deren finanzielle Grundlage bilden. So wird der Hof (personifiziert in Willekin) wieder handlungsfähig, konkret: verschwendungsfähig, ohne seine Identität verändern bzw. wirtschaftlich erweitern zu müssen.“<sup>168</sup> Diese Konservierung der traditionellen, d.h. wirtschaftlich selbst weitestgehend inaktiven, ritterlichen Rolle impliziert, indem sie die finanzielle Abhängigkeit vom Gastgeber begründet, zugleich jedoch das Gefährdungsmoment des Sturzes in die Unritterlichkeit. Der Identität ist der potentielle Verlust der Identität eingeschrieben.

Trotz dieser Gefahr ist Willekin gezwungen, den gleichen Weg einzuschlagen wie der tote Ritter vor ihm. Damit jedoch beschwört er zugleich auch die Risiken herauf, die den Toten überkommen haben. Er läuft im Falle seines Ablebens Gefahr, seine Identität zu verlieren und zudem im Grenzbereich des Todes verloren zu gehen. An dieser Stelle sind Wiedergängertum und Ritterschaft eng miteinander verknüpft,

---

<sup>167</sup> Die materielle Grundausrüstung ist im höfischen Kontext als wesentliche Voraussetzung des ritterlichen Daseins stets präsent. So spielt sie beispielsweise auch im auf den Minnedienst fokussierten ‚Mauricius von Craûn‘ eine zentrale Rolle, denn „im Minnedienst ist die Bereitschaft zum *schaden*, zur großzügigen Vergabe [...] von Gütern“ angelegt (Röcke, *schade* und *markt*, S. 303); „das *schade*-Gebot erweist sich [...] als Ausdruck ritterlich-adeligen Standesbewusstseins.“ (Ebd.) Selten jedoch wird die Endlichkeit dieser Grundausrüstung und die daraus folgende Gefährdung des eigenen Status so deutlich vorgeführt wie in der ‚Rittertreue‘.

<sup>168</sup> Wagner, *Gottesbilder*, S. 106.



denn das Rittertum ist nicht nur an Geldmittel, sondern zugleich an den Tod gebunden, der den Ritter *mit scharfen swerten* (v. 580) nur allzu leicht ereilt:

*alrêrst huop sich der turnei  
als man in Vrankrîche pflît:  
hie ein tjust, dort ein strît.  
alrêrst gesân die vrouwen  
mit scharfen swerten houwen  
ûf helme unde ûf schilte. (v. 576-581)*

Diese Verbindung des Rittertums mit dem im Kampf drohenden Tod evoziert die Gefahr, im Grenzbereich des Todes verloren zu gehen: Ein Ritter, der tot ist, kann seine Schulden nicht zurückzahlen, und gerade das Schicksal eines toten verschuldeten Ritters führt die ‚Rittertreue‘ drastisch vor Augen.

Dieses Gefährdungspotential des Rittertums wird jedoch relativiert, wenn Willekin den Verscharreten als Ritter kennzeichnet. Er integriert die Daseinsform des Toten wie sein eigenes, parallel angelegtes *verligen* in den Status des Ritterlichen. Zwar führt die Verschuldung (im Falle des Toten) bzw. Verarmung (im Falle Willekins) zu einem Verlust an ritterlicher Identität im Sinne einer Reduzierung. Eine Grenzübertretung zum Nichtrittertum jedoch sieht Willekin nicht; stattdessen findet eine Grenzannäherung statt. Das Gefahrenpotential des Rittertums wird damit nicht aufgehoben, doch die Drastik der Konsequenzen zurückgenommen.

Darüber hinaus zeigt Willekins Weg auf, dass das Rittertum gleichzeitig die einzige Lösung des Paradoxons der ihren Fortbestand selbst gefährdenden Ritterschaft darstellt. Indem Willekin im Ritterkampf, der doch potentiell tödlich und folglich aufgrund der finanziellen Verschuldung in Identitätsschwund und Grenzgängertum enden kann, neben der Ehefrau auch ihre Güter erringt, löst er für sich das Gefährdungsmoment der Verbindung von Rittertum und Finanzkraft auf – er ist nicht mehr auf eine Kreditnahme mit ihren im Todesfall drastischen Konsequenzen angewiesen. Explizit wird berichtet, wie Willekin diese Gefahr nach seinem Sieg bannt:<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Es ist daher in Zweifel zu ziehen, ob Willekin tatsächlich grundsätzlich den Zusammenhang von Geldmitteln und Rittertum ignoriert, wie Wagner mit Blick auf die unritterliche Zeit des Helden postuliert: „Willekin [...] macht Gott und die Ritterschaft für seine Misere verantwortlich: *Owe daz got ie bracht / Minen lip Ritterschaft also vol / daz dv da haime wesen sol* (VV 128-130) [...]. Spannend ist in diesem Zusammenhang, dass Willekin das Bindeglied dieses Paradoxons, den Reichtum, niemals erwähnt; bei ihm kommt die Systemblindheit des Hofes in diesem Punkt voll zum Tragen: Er leidet unter der paradoxalen Struktur der Ritterschaft, ignoriert den Zusammenhang mit Reichtum [...] und

*Alsus nam ez ein ende.  
 nâch dem wirte begunde sende  
 der vil tugentliche gast.  
 er gap im silbers eine last  
 als ez ein starker soumer truoc.  
 von sîner schult erz niht versluoc.  
 [...] er gapz im al vergebene  
 wan er haete milten muot.  
 alsus wurdens alle drî  
 von ganzen triuwen sorgen vrî,  
 der wirt und sîne geste. (v. 837-849)*

Zugleich bietet das Gefahrenpotential, das der mögliche Sturz in den ungeordneten Tod und der potentielle Schwund an Ritterlichkeit darstellt und das erst durch die Anforderungen des Rittertums entsteht, den Ansatzpunkt für den Beweis der Treue, der für das Märe so zentral ist: Indem der tote Ritter aufgrund dieses Gefährdungspotentials in seine missliche Lage gerät und indem die finanziellen Erfordernisse des Rittertums auch die Untreue der Rittergemeinschaft befördern, wenn nicht heraufbeschwören, wird erst die Situation geschaffen, in der Willekin seine Treue beweisen kann. Für das Konzept des Rittertums wiederum bedeutet dies, dass aufgrund des Gefahrenpotentials, das ihm inhärent ist, die Treue zwischen Rittern, die allein, wie das Schicksal des Verscharnten demonstriert, die Gefahren eines Verlustes an Identität und eines ungeordneten Todes bewältigen kann, weiter an Bedeutung gewinnt.

Darüber hinaus wird am Wiedergänger vorgeführt, dass eine Grenze zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre in dieser Welt nicht vorhanden ist.<sup>170</sup> Am Wiedergänger wird pointiert deutlich, dass höfische und christliche Werte in einer Identität vereinbar sein und wie selbstverständlich mit- und ineinander wirken können. So zeigen sich bereits im äußeren Erscheinungsbild des Wiedergängers Kennzeichen beider Sphären verbunden:

*dô quam ein ritter her geriten,*

---

bindet das Paradoxon an Gott, der nun mit der Ritterschaft gleichzeitig eine Gnadengabe und eine Bestrafung verliehen hat.“ (Ebd., S. 97.)

<sup>170</sup> Eine Verzahnung der höfischen und religiösen Werte beschreibt auch Wagner, indem er unter anderem feststellt, dass Willekin das Rittertum als göttliche Gnadengabe (und zugleich, indem es die zeitweilige Isolation im Hause der Eltern begründet, als Strafe Gottes) betrachtet. (Ebd., S. 95; 97; 116f.) Dabei werden die „geistlichen Werte [...] nicht etwa durch weltliche ersetzt, sondern im Rahmen einer spezifisch höfischen Religiosität verstanden, die grammatikalische Strukturen des christlichen Glaubens werden auf adelige Interessen hin adäquat angewendet und überformt.“ (Ebd., S. 122.)

*der haete ein guot ors überschriten  
und vuorte kleider selpvar. (v. 455-458)*

Als *ritter* (v. 455) eingeführt und damit offenbar – so legt es die Klassifizierung des noch fremden Ankömmlings nahe – äußerlich als solcher identifizierbar, trägt er doch, für einen Ritter allzu schlicht – wie gerade im Gegensatz zu Willekins Prachtentfaltung deutlich wird –, ungefärbte Kleider. Auch anhand des Pferdes wird diese Verbundenheit zu beiden Sphären deutlich. Nicht nur vereint es wie selbstverständlich eine göttliche Herkunft<sup>171</sup> mit realer Körperlichkeit.<sup>172</sup> Die Synthese weltlicher und göttlicher Attribute spiegeln vielmehr darüber hinaus die Reaktionen der Menschen auf das Pferd:

*sie liefen alle samt hin nider  
und kapfeten besunder  
daz ors an durch wunder.  
die ritter al gemeine jân  
schoener ors sie nie gesân. (v. 474-478)  
der ritter sprach: ,nu rît ez hin!  
mich entriege dan mîn sin,  
sô tuot ez allen iuvern muot,  
wan ez ist in turnei guot. ‘ (v. 499-502)  
[Willekin] sprach: ,got müeze dîn walden!  
Ich waene daz dehein man  
ie sô guotez ors gewan.  
sol ez mir immer wol ergên,  
daz muoz an diesem orse stên. ‘ (v. 518-522)*

Die hervorragende Eignung des Pferdes für den Einsatz in ritterlichen Turnieren wird durch die Reaktion der Umstehenden wie Willekins mit dem göttlichen Wirken in Verbindung gesetzt und erscheint als Ausdruck der göttlichen Huld. Willekins preisende Worte mögen dabei zunächst eher eine oberflächliche Phrase darstellen, doch auch in seinem Handeln wird die Untrennbarkeit der weltlichen und geistlichen Sphäre deutlich, wenn er in der Konfrontation mit dem Wiedergänger und seinem unhöfischen Ansinnen – d.h. der Forderung nach Teilhabe an der Dame – ein teuflisches Wirken befürchtet:

*,des swîget durch got,*

---

<sup>171</sup> Diese wird zwar nicht explizit bestätigt, doch durch das Fazit des Märe nahegelegt: *ey ritter, haldet triuwe wert! / sendet iu got hie niht ein pfert, / er gibt iu dort ze lône / daz himelrîche schône. (v. 851-854)*

<sup>172</sup> So auch Wagner, Gottesbilder, S. 116.

*wan daz waer des tiufels spot!*  
*solde ich iu die vrouwen geben,*  
*wê, waz töhte dan mîn leben!*  
*ê ich die vrouwen verkür,*  
*den lîp ich lieber verlür.* ‘ (v. 713-718)  
*,owê [...], daz ich bin*  
*leider worden alsus alt:*  
*des wirt mîn sorge manecvalt.*  
*daz ich armer niht erstarp,*  
*ê ich die vrouwen erwarp,*  
*daz wil ich immer gote klagen.*  
*ey waere ich ûf dem velde erslagen,*  
*seht, vür wâr, daz waer mir liep! [...]*  
*zêter hiute überz pfert,*  
*daz ichz mit ougen ie gesach!’* (v. 732-743)

Die unhöfische Forderung nach Teilhabe an der Frau korreliert im Zuge der Integration der irdischen und der göttlichen Sphäre aus Willekins Perspektive heraus mit einem Wirken des Teufels. Wenig später äußert Willekin eine entsprechende Furcht erneut:

*,zêter‘, sprach er, ,hêre got,*  
*der tiufel gap durch sînen spot*  
*iu daz pfert mir ze schaden;*  
*nû wirde ich sorgen überladen.* ‘ (v. 769-772)

Sowohl vor dem Chaos eines vom Teufel Besessenen als auch vor dem damit verbundenen, seine soziale Existenz gefährdenden Verstoß gegen die höfischen Normen schreckt der Held zurück. Derart ausgeprägt ist dieser Schrecken, dass Willekin den geordneten Tod dem Einfluss dieser Bedrohung vorzöge. Für einen Moment schimmert damit ein anderes denkbare, negatives Wiedergängerbild durch, das durch Bedrohung, Chaos und Widergöttlichkeit gekennzeichnet ist. Aufgelöst wird das Dilemma durch die Rückkehr zur vormals dominanten positiven, christlich und mit Anlehnung an höfische Werte ausgestalteten Perspektive auf das Wiedergängertum. Der Wiedergänger vertritt zum einen die höfischen Werte. Selbst das zunächst unhöfisch anmutende, da gegen das Minnekonzept verstoßende Ansinnen des Wiedergängers, das Willekin zwingt, sich gegen seine (ehelichen) Interessen und für den Grundwert der ritterlichen Treue zu entscheiden,<sup>173</sup> wird als Tugendprobe positiv

---

<sup>173</sup> So auch Ziegeler, Erzählen im Spätmittelalter, S. 319.

gewendet. Zum anderen ist der Wiedergänger der christlichen Ordnung verpflichtet. Seine entsprechend der kirchlichen Vorstellung fehlende Körperlichkeit entlockt Willekin denn auch ein erlöstes Lachen: *er begunde sêre lachen: / ,diz wunder kan got machen!‘* (v. 811-812)

Der Wiedergänger vermag sich in perfekter Harmonie von höfischer und religiöser Ordnung als christlich domestiziertes Grenzwesen und gottgesandter Prüfstein idealer, ordnungsrestituierender Treue auszuweisen. Höfische Werte und Gottes Wirken fallen damit im Wiedergänger zusammen, der nicht nur wieder in die Gemeinschaft, sondern auch in Gottes Ordnung aufgenommen wird. Zugleich ist Willekins abschließende Herrscherrolle von einem deutlichen Gottesbezug geprägt, wie sich im Gespräch mit seiner Frau zeigt:

*,ir sît sô minneclîche gestalt,  
got helfe uns daz wir werden alt  
und gotes hulde erwerben  
ê dan wir ersterben.‘* (v. 611-614)

Diese Zusammengehörigkeit von weltlichen Freuden – wie einer schönen Frau – und geistlicher Perspektivierung auf die Gnade Gottes wird auch am Ende der ‚Rittertreue‘ hervorgehoben und somit erneut in den Fokus gerückt:

*der hêre gienc zer vrouwen wider,  
er leite sich schône bî sie nider.  
er was vil vrôer dan ê,  
wan er von gotes genâden mê  
wiste, dan ein ander man.* (v. 829-833)

Willekin wie der tote Ritter sind damit in ihrer Figurenzeichnung von weltlichen Tugenden und Verhaltensweisen wie von religiösen Werten geprägt. Das Wiedergängertum stellt dabei diese Verknüpfung in pointierter Weise heraus. Diese Darstellung des Wiedergängers hat zugleich Auswirkungen auf den Beitrag zum Ordnungsdiskurs: Während die gestörte Ordnung am Beginn der Erzählung vor allem weltlich geprägt ist, ist die abschließende Ordnung durch eine Verbindung von höfischen und geistlichen Normen gekennzeichnet. Daraus folgt, dass in der ‚Rittertreue‘ die Ordnung nicht lediglich wiederhergestellt bzw. stabilisiert wird; sie wird vielmehr unter Einbezug des Wiedergängertums produktiv verändert.

Ein positives Potential kommt dem Grenzgängertum auch im ‚Mauricius von Craûn‘ zu, in dem das inszenierte Wiedergängertum als Höhepunkt der

Eigenmächtigkeit des Helden in die Struktur eines Doppelwegs eingebunden ist. Diese Struktur verknüpft das vorgebliche Wiedergängertum mit anderen Grenzphänomenen und beruht auf dem Oszillieren des Helden zwischen passivem und aktivem Verhalten, in dessen Zuge die Aktivität – unter Einbezug des passiven Grafen als negative Kontrastfolie – als zentrales Charakteristikum eines Ritters definiert wird. Dieses Oszillieren ist zugleich ein Ringen um Lohn und basiert auf Grenzübertretungen zwischen verschiedenen höfischen Konzepten.<sup>174</sup> Während die (vor allem in der Lyrik bedeutsamen) Ideen der Hohen Minne und damit der Unerreichbarkeit der Dame ein tendenziell passives Ausharren und Sehnen des Mannes fordern, sind das (in epischen Texten dominante und zumeist in die Minneehe mündende) Minnerittertum und das ritterliche Turnierwesen durch ein aktives Handeln des Helden gekennzeichnet. Auf die Konfrontation dieser Konzepte im ‚Mauricius von Craûn‘ und den fundamentalen Unterschied der Minnekonzepte der Lyrik und Epik weist auch Philipowski hin: „Zwar kann das Minnelied die Entwicklung einer Beziehung thematisieren, aber seine Aussage, das Klagen, Hoffen und Wünschen, ist immer punktuell, immer auf das ‚jetzt‘ des Sprechanlasses bezogen. Jenseits dieses einzelnen Momentes gibt es kein Ziel, auf das die Handlung sich orientierte, keinen Schluss, keine Lösung, kein Ende. Figuration der ‚Endlosigkeit‘ und Momenthaftigkeit von *minne* ist der *dienst*, der zwar der Hoffnung auf *lôn* entspringt, diesen aber niemals verdienen kann. *dienst* setzt ein grundsätzlich anderes Verhältnis zwischen Mann und Frau voraus als das der epischen *minne*, nämlich Asymmetrie. Ist die Symmetrie des Paares in Bezug auf Schönheit, Adel, Tugend und Gegenseitigkeit von *minne* dort Voraussetzung dafür, dass die *minne* als Ehe Herrschaft begründen und Genealogie stiften kann, ist die Asymmetrie im Minnesang Voraussetzung von *dienst* und damit von *hohem muot*.“<sup>175</sup> Daher trägt die Erzählung minnekasuistische Züge, da sie Minnenorm gegen Minnenorm stellt.<sup>176</sup>

Die Ausgangslage der Erzählung basiert demnach bereits selbst auf einer Grenzübertretung: Der Hohen Minne entlehnt ist das Motiv der unerreichbaren und

---

<sup>174</sup> Anders Jehly, die eine „Diskrepanz zwischen literarischer Utopie und Realität“ (Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 69) konstatiert: „Innerhalb des Handlungsverlaufs wird nahezu jedes Element des geltenden Minnekonzepts parodistisch verzerrt und damit das literarische Muster als Utopie entlarvt. Indem der unbekannte Autor die gängigen Minnetopoi lediglich als Zitate verwendet und sie in der Erzähl-Wirklichkeit scheitern lässt, stellt er sie öffentlich zur Diskussion, ohne seinerseits Alternativen anzubieten.“ (Ebd., S. 69f.) Diese Alternative jedoch liegt gerade im der Hohen Minne im Hinblick auf die Erfüllung diametral entgegenstehenden Minnerittertum, für das der Lohn zentral ist.

<sup>175</sup> Philipowski, Aporien von *dienst* und *lôn*, S. 212.

<sup>176</sup> Ebd., S. 214.

abweisenden Dame,<sup>177</sup> das in diesem Fall auch vor dem Hintergrund des Status der Gräfin als verheiratete Dame zu sehen ist. Der Hohen Minne analog ist zudem das Moment des Ersatzlohnes in Form von Ruhm und Anerkennung<sup>178</sup> sowie „das Motiv der existenziellen Abhängigkeit von der Dame“<sup>179</sup>. Indem der Dame jedoch kein Sänger, sondern ein Ritter gegenübersteht, eröffnet sich der Konflikt, denn eines Ritters ist passives, hoffnungsloses Ausharren nicht angemessen; er kämpft, um einen Preis bzw. Lohn zu erringen, wie es im Minnerittertum vorgesehen ist. Mauricius, so stellt analog auch Klein fest, begnügt sich also „nicht, wie die Sänger der hohen Minne, mit der Klage über die Vergeblichkeit seines Dienstes, mit Selbstfindung und schönem Selbstgenuß im Leid. Er strebt die Aufhebung des Leids an. Der für die Lyrik typische sich in Sehnsucht verzehrende und in Passivität verharrende Mann wird zum Handelnden, d.h. er bekommt epischen Charakter.“<sup>180</sup> Dieser epische, handelnde Charakter jedoch ist nicht vereinbar mit der Hohen Minne: Das „Erzähl-Syntagma [muss] zur Zerstörung der lyrischen Option, dem *hohen muot*, führen, weil es durch seine Sukzessivität, seine Struktur der linearen Geschehensordnung die lyrische Option auf das Ereignis der Hingabe der Dame hin überschreiten muss.“<sup>181</sup>

Das Minnerittertum, wie es in der Epik vorherrscht, ist im ‚Mauricius von Craûn‘ allerdings gegenüber dem traditionellen Muster näher zu bestimmen, denn der Status der Dame als Ehefrau steht einer Realisierung der klassischen Beziehung zwischen Minneritter und Dame entgegen. Und so strebt Mauricius zwar nach Lohngewährung. Doch eine „unauflösliche Einheit“<sup>182</sup> zwischen den beiden Protagonisten, d.h. die Minneehe, wie sie traditionell aus dieser Form des Minnerittertums hervorgeht, schließt der Status der Dame als Ehefrau aus.<sup>183</sup> Dieser Status jedoch steht nicht im Zentrum der Normenkollision; nicht „die Existenz eines

---

<sup>177</sup> Von der Dame werden dabei „primär gesellschaftliche Qualitäten erwartet. Dementsprechend trifft Mauricius seine Wahl nicht aufgrund persönlicher Sympathie oder Zuneigung, sondern aufgrund des objektiven Wertes, den die Dame verkörpert: *wan er deheine werter vant* (v. 269).“ (Ebd.)

<sup>178</sup> So auch Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 275f.

<sup>179</sup> Ebd., S. 277. So auch Fritsch-Rößler, die zudem eine detaillierte Auflistung von weiteren (motivlichen) Parallelen des Textes zu verschiedenen Minneliedern vorlegt. (Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craun‘, S. 233-238.)

<sup>180</sup> Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 277. Auch Röcke beschreibt, wie Mauricius mit der Rolle des ohne Erfolgsaussicht Ausharrenden bricht. (Röcke, *schade* und *market*, S. 306.)

<sup>181</sup> Philipowski, Aporien von *dienst* und *lôn*, S. 232.

<sup>182</sup> Ebd., S. 212.

<sup>183</sup> Ein ‚Eheversprechen‘ aufgrund des Entgegenkommens der Dame sieht auch Fischer nicht gegeben. (Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 98.) Grundsätzlich, d.h. rechtlich betrachtet, schließt die Ehe der Dame natürlich auch eine Erfüllung des Liebesbegehrens Willekins, d.h. eine außereheliche Liebesvereinigung, aus. Indem jedoch die Dame den Dienst annimmt, muss sie dem literarischen Minnekonzept des Märe zufolge die Gegenleistung erbringen. Dies wird durch die Unwirksamkeit ihres Verweises auf das Eherecht, der ihre Lohnverweigerung rechtfertigen soll, demonstriert.

Ehemanns ruft [...] einen Konflikt zwischen *minne* und Ehe hervor, sondern der Konflikt von *dienst* und *lôn* ruft die Existenz einer Figur hervor, in der sich die Unmöglichkeit des *lônes* verdichtet und anschaulich wird [...]. Der Ehemann der Dame dient also nicht dazu, der Handlung mehr ‚Lebenswirklichkeit‘ zu verleihen, auch nicht dazu, das Thema Ehe zu diskursivieren, sondern auf der Handlungsebene die Aporie von *dienst* und *lôn* zu entfalten.“<sup>184</sup>

Da die Dame das skizzierte Dilemma nicht zu Mauricius’ Gunsten zu lösen bereit ist, sucht er die Konfrontation mit ihr. Dabei wird die zuvor scheinbar „unaufhebbare Distanz zwischen Ritter und Dame [...] bereits durch den Entschluß zur Tat als prinzipiell aufhebbare gedacht.“<sup>185</sup>

*,wie möht ich mich der gar erwerben,  
mîn frouwe welle mich ernerren?  
ez ist ir missewende,  
gibt sie mir niht ein ende,  
sô wil ich aber ir geben  
umbe den tât min leben.  
ouch wil ich ê versuochen,  
ob sie welle geruochen  
daz ich immer werde erlöst.‘ (v. 493-501)*

Entweder Mauricius erhält seinen Lohn, wie es das Minnerittertum vorsieht, oder er stirbt in den Diensten der Dame und löst damit die konfliktrträgliche Situation auf. Tatsächlich vermag er, eine vorgebliche Festlegung der Dame auf eines der Konzepte zu erreichen. Die Dame – obgleich der Risiken gewahr – stellt die ersehnte *gesellicliche minne* (v. 594) in Aussicht. Die epische Form der Minne scheint die Oberhand zu erlangen.<sup>186</sup> Mauricius übersieht dabei jedoch die Einschränkungen, mit denen die Dame ihr Versprechen, das durch die Ringgabe als Memorialzeichen<sup>187</sup> besiegelt wird, relativiert.<sup>188</sup> Garantien mag die Dame nicht geben, belohnen wird sie Mauricius allein, soweit es ihr möglich scheint. Zudem verweist sie auf die Gefahren,

---

<sup>184</sup> Philipowski, Aporien von *dienst* und *lôn*, S. 238.

<sup>185</sup> Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 90.

<sup>186</sup> Vgl. auch Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 279.

<sup>187</sup> Jehly, Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals, S. 74.

<sup>188</sup> Der drohende Bruch des Versprechens wird zudem möglicherweise – allerdings nicht für Willekin, sondern nur den Rezipienten ersichtlich – durch die Erwähnung Cassandras im Zuge der Bettbeschreibung in der Minnekemenate vorweggenommen, da Cassandra „sich bekanntlich Apoll nach gegebenem Versprechen dennoch verweigerte.“ (Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 211.)



die ein Entgegenkommen für sie impliziert. Lohn wird damit zwar in Aussicht gestellt, die Zwangsläufigkeit eines Lohnes infolge des Minnedienstes jedoch erneut negiert.

Mauricius jedoch kann sich als aktiv agierender Ritter nicht mit einem Ersatzlohn zufrieden geben: Der Traum, den er während des verhängnisvollen Schlafes träumt, weist erneut darauf hin, dass ihm ein anderer Weg zukommt als einem Minnesänger, indem der Traum für ihn keinen positiven Ausgleich darzustellen vermag: „Anders als im Minnesang, in dem sich der Mann, wenn ihm schon in der Wirklichkeit kein Lohn zuteil wird, immer noch in den *wân* oder *troum* flüchten kann, verheißt im ‚M[auricius] v[on] C[raûn]‘ der Traum nicht Illusion und Gunst, sondern Desillusion und reale Verweigerung.“<sup>189</sup> Die Dame erkennt zwar zunächst den verdienten Lohn des Helden an und „bestätigt damit ausdrücklich die in mittelalterlicher Literatur häufig formulierte Doktrin, daß eine Dame Minnedienst entlohnem müsse“<sup>190</sup>:

*‚ich weiz wol die wârheit  
daz ein man mit sînem lîbe  
nie baz gediente wîbe  
danne mir diser hât getân.  
solt ich in des ungelônnet lân,  
daz wære ein solich sünde  
die ich nimmer überwûnde.‘* (v. 1266-1272)

Doch schon einen Moment später rückt sie vom hier noch anerkannten Erfüllungsprinzip ab:

*‚ich möhte im sô liep sîn,  
ob er hæte baz gewartet mîn.  
iedoch koste in hiure  
kein gemach sô tiure:  
sîn slâfen hât mich im benomen‘* (v. 1283-1287).

Mit dieser Auslegung des Minnedienstes jedoch steht die Gräfin isoliert. Die Empörung der Zofe über die *unhövescheit* (v. 1310) bringt es prägnant auf den Punkt: *‚waz ist diu werlt ân wîbes lôn?‘* (v. 1335) Die Gräfin jedoch zeigt sich unbeeindruckt:

*Dô sprach diu grævinne:  
‚mir ist leit daz ich mich minne  
ie underwant sô verre.*

---

<sup>189</sup> Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craun‘, S. 243.

<sup>190</sup> Klein, ‚Mauricius von Craûn‘, S. 282.

*ich fürhte daz mir gewerre.  
 swem zuo der minne ist ze gâch,  
 dâ gât vil lihte schade nâch. [...]  
 ich wil ouch gerner wesen frî  
 danne ich ie mannes sî.  
 die man sint unstæte.  
 swaz ich durch disen tæte,  
 daz wære als ein bihte:  
 ez erfunden morgen lihte  
 drî oder viere,  
 dar nâch drîzec schiere  
 unser zweier brûtlouft.  
 sô wære mîn êre verkouft  
 umb harte kleinen gewin.  
 von diu wil ich sîn als ich bin‘ (v. 1339-1362).*

Furcht vor Ehrverlust und daraus folgender Rückzug der Dame in die Unerreichbarkeit – es ist ein zentrales Moment der Hohen Minne, das an dieser Stelle wieder aktuell wird. Es demonstriert die weiter bestehende Unentschlossenheit der Dame zwischen den beiden prominenten höfischen Minnekonzepten und ihre Verfehlung in Bezug auf ihre eigene Rolle. Diese Verfehlung wird nun noch intensiviert durch den Aspekt der Überhebung: Indem sie frei und unabhängig von den Männern sein will, durchbricht die Dame die Grenzen der literarisch konventionalisierten höfischen Weiblichkeit.

Diese Verweigerung des Lohnes wird durch Mauricius’ Auftritt in der Schlafkammer beendet. Das anschließende Gebaren im Bett der Dame, neben der Mauricius regunglos und distanziert verharrt, stellt dabei nur auf den ersten Blick eine radikale, dem Gestus des gewalttätigen Eroberers widersprechende Passivität<sup>191</sup> dar. Sie verkehrt vielmehr das Hierarchieverhältnis der Hohen Minne: Durch die Missachtung, mit der Mauricius die Worte der Gräfin straft und die – als distanzhaltendes Schweigen der Hohen Dame – ursprünglich ein Charakteristikum der Hohen Minne darstellt, wird die Hierarchie in das Gegenteil verkehrt (v. 1610-1611). Die Hohe Minne wird demontiert, während Mauricius’ Agieren demonstriert, dass er sich aus der Rolle des untergebenen Dieners löst; nun ist es die Frau, die – ohne eigenes Interesse – um seine Nähe ringen muss:

*sie gedahte: ‚es ist kein rât*

<sup>191</sup> Eine solche Passivität sprechen Klein und Fritsch-Rößler Mauricius in dieser Szene zu. (Ebd., S. 283 sowie Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craun‘, S. 241.)

*sît es sich sô gefüezet hât,  
ich muoz nû tuon unde lân  
swaz er mit mir wil begân.  
nû lîde ichz guotliche,  
daz im sîn zorn entwîche. ‘  
sie kusten unde kusten aber.  
dehein antwurt engaber  
swes sie in gefrâgte.  
als sie des betrâgte,  
si begreif in mit den armen.  
nu begunde er ouch erwarmen  
und tet der frouwen ichn weiz waz. (v. 1604-1615)*

Aufgrund der einschüchternden Präsenz des Mauricius, mit der der Lohn erzwungen wird, ist denn auch nicht mehr von einer Gewährung der Minne zu sprechen, auch wenn die Initiative schließlich von der Gräfin ausgeht.<sup>192</sup> Stattdessen wird die Erfüllung, dieses so sehnsuchtsvoll angestrebte Ziel, zum profanen, leidenschaftslos-ehepflichtgleichen<sup>193</sup> und frivol umschriebenen Geschlechtsverkehr, der gerade der Hohen Minne diametral entgegensteht.<sup>194</sup> Mauricius löst damit den Konflikt endgültig zu Ungunsten des Modells, „das der Frau die Suprematie sichert“<sup>195</sup>, d.h. zu Ungunsten der Hohen Minne, auf.<sup>196</sup>

Eine derartige Verdeutlichungsfunktion, wie sie dem Grenzgängertum damit bezüglich des Rittertums – das aktiv ausgestaltet werden muss – wie des Minnekonzepts zukommt, sieht – wenn auch mit im Detail anderem Fokus –

<sup>192</sup> Anders Fritsch-Rößler, die die Szene dahingehend liest, dass die Gräfin „plötzlich ihrerseits den Mann umwirbt“; sie dränge Mauricius den Lohn auf und beharre auf der Vertragserfüllung. (Fritsch-Rößler, ‚Moriz von Craun‘, S. 245.) Dies jedoch lässt das gewalttätige Auftreten Mauricius’ ebenso außen vor wie dessen einschüchternde Präsenz im Ehebett, die der Dame keine Wahl lässt. Wie gegensätzlich die Forschungsmeinungen bezüglich der Frage sind, ob die Dame den Lohn gewährt oder ob dieser erzwungen wird, zeichnet Fritsch-Rößler in einem Überblick nach. (Ebd., S. 245, Anm. 23.)

<sup>193</sup> Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 216f.

<sup>194</sup> Ebd., S. 214-217 sowie Philipowski, Aporien von *dienst* und *lôn*, S. 236f. Klein hingegen sieht in der Szene einen „schemagerecht [...] bereitwillig gewährte[n] Lohn“ (Klein, ‚Mauricius von Craun‘, S. 284) realisiert.

<sup>195</sup> Klein, Einführung, S. 41.

<sup>196</sup> Die Demontage des literarischen Konstrukts der Hohen Minne konstatiert auch Klein; sie sieht hierfür jedoch eine Realisierung der „Minneideologie der Dichtung im gesellschaftlichen Ordnungssystem“ (Klein, ‚Mauricius von Craun‘, S. 282), den „Triumph der realen patriarchalischen Strukturen“ (ebd., S. 286) und die schwankhaft-parodistischen Züge des Textes verantwortlich. (Ebd., S. 282; 293.) Dem explizit entgegen steht die Interpretation Fischers, der jedwedes Wirken und damit auch die Demontage der Hohen Minne im ‚Mauricius von Craun‘ entschieden zurückweist und stattdessen auf die Verhandlung des als notwendige Folge des Dienstes gedachten Erfüllungslohns als zentrales Moment des Textes hinweist. (Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 220; 249.) Die strenge Abgrenzung Fischers gegen Kleins Perspektive jedoch erscheint nicht notwendig, denn die Verhandlung (und Destruktion) der Hohen Minne einerseits und die Auseinandersetzung mit dem Lohnprinzip andererseits schließen sich nicht aus, sondern wirken eng zusammen.

grundsätzlich auch Bulang im ‚Mauricius von Craûn‘ realisiert, der hierbei zugleich noch einmal auf den Prolog hinweist: „Der Prolog exploriert durch Variation der Norm ‚Ritterschaft‘ im Durchgang durch ihre historischen Entartungen die Bedingungen der Möglichkeit von ‚Ritterschaft‘, indem er in die Grenzbereiche vordringt, in denen sie pervertiert wird. [...] Dieses Verfahren führt zur sukzessiven semantischen Härtung *des* Zentralbegriffs höfischer Kultur. [...] Man könnte hier [...] von einem narrativen Modus eidetischer Variationen sprechen, die durch Veränderungen bestimmter Merkmale eines Begriffs das Spektrum seiner angemessenen Verwendung untersuchen. Hybridenbildungen ermöglichen das Festlegen der Grenzen, innerhalb derer der Begriff gilt: Nero ist kein Ritter mehr. Die Koordinaten von ‚Ritterschaft‘ sind am Ende des Prologs vorgegeben [...]. Die Norm, aber auch die sie umgrenzenden Perversitäten sind deutlich an der Figur Neros entfaltet worden [...]. Darüber hinaus verfährt der Minnetraktat hinsichtlich seiner Exploration der angemessenen Minne strukturanalog zum Prolog; wiederum kann man von Verfahren semantischer Härtung qua Grenzgang sprechen. [...] Anhand des Ritters Mauritius kann nach den Ausführungen zu Ritterschaft und Minne vorgeführt werden, unter welchen Bedingungen Ritterschaft als Frauendienst [...] gelingen oder scheitern muß.“<sup>197</sup>

## 2.2. Das exemplarische Märe – ‚Der begrabene Ehemann‘, ‚Die eingemauerte Frau‘ und ‚Der Gevatterin Rat‘ des Strickers

Ein zentrales Moment der das Wiedergängermotiv auf verschiedene Weise aufgreifenden drei Mären des Strickers ist das Verhältnis der Ehepartner in der als Spiegel des göttlichen *ordo* aufgefassten Eheordnung.<sup>198</sup>

Im ‚Begrabenen Ehemann‘ wird ein Mann seiner Ehefrau derart hörig, dass diese ihm einzureden vermag, er sei tot. Voraus geht dieser Täuschung eine Reihe von Interaktionen zwischen dem Mann und der Frau, in deren Zuge sie ihn mehrfach dafür belohnt, dass er bewusst falsche, von der Frau als wahr deklarierte Behauptungen anerkennt, so dass sie ihn schließlich auf dieses Verhalten konditioniert. Zu spät – im Grab – realisiert der Mann seinen Fehler. Seine Hilfeschreie werden durch die Frau

<sup>197</sup> Bulang, Aporien und Grenzen höfischer Interaktion, S. 212-215; so auch Fischer, Ritter, Schiff und Dame, S. 64.

<sup>198</sup> Ehrismann, *der tivel brâhte mich ze dir*, S. 27. Die Ehe erscheint dabei, wenn sie sich im Rahmen des *ordo* bewegt, als patriarchal geprägte Ehe (ebd. sowie Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 172) und wird in Mären als „reichhaltige Fundgrube menschlicher Irritationen [...] funktionalisiert zum Modellfall menschlicher Beziehungen. Die Ehe spiegelt die Welt.“ (Ehrismann, *der tivel brâhte mich ze dir*, S. 27.)

und den in sie verliebten Pfarrer zu Äußerungen eines vom Teufel besessenen Leichnams, d.h. eines Wiedergängers, erklärt und bleiben deshalb wirkungslos.

Konfliktgeladen erscheint auch die Beziehung der Eheleute in der ‚Eingemauerten Frau‘. Erzählt wird, wie eine Ehefrau aufgrund ihres unbezähmbaren Eigenwillens von ihrem Mann eingemauert und totengleich isoliert wird, bis sie ihren Anspruch auf Selbstbestimmung aufgibt und sich in den Dienst der Bekehrung widerspenstiger Frauen stellt.

Unter umgekehrten Vorzeichen steht die Beziehung der Eheleute in der Kurzerzählung ‚Der Gevatterin Rat‘: In diesem Märe wird die Ehefrau durch ihre Gevatterin zum Schutz vor ehelichen Repressalien für tot erklärt und damit zur Grenzgängerin zwischen Leben und Tod. Anschließend wird sie dem Ehemann – mit durch fürsorgliche Pflege verändertem Äußeren – als neue Frau wieder anvertraut. Der Betrug gelingt, doch *verligt* sich der liebestrunkene Mann an der Seite der Frau, ruiniert sich finanziell und wird zum Gespött der Gemeinschaft.

### 2.2.1. Die soziale Ordnung

Vage nur umrissen wird, sofern es die Handlung und die Figurenzeichnung erfordern, das Milieu der stereotyp<sup>199</sup> dargestellten Protagonisten in den drei Mären des Strickers. „Mann und Frau [...] stehen einander gegenüber, ortlos, zeitlos [...]. Mehr als ihre einordnende Benennung, die sie als Vertreter einer gesellschaftlichen Gruppe kenntlich macht, wendet der Stricker zur Situierung seiner Geschichte nicht auf [...]. In dieser Weise dienen die Figuren [...] als Handlungsträger [...]: sie setzen die Aktionen ins Werk, die den Sinn der Geschichten hervorbringen.“<sup>200</sup>

#### 2.2.1.1. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Furcht vor der Ausstoßung und die Flucht in ein utopisch entrücktes Paradies

Im Angesicht seines grausamen Schicksals und des bevorstehenden Todes zeigt sich das Verhalten, das der bei lebendigem Leibe begrabene Ehemann im strickerschen Märe an den Tag legt, durch Verzweiflung geprägt:

*dô ez im an die rehten nôt gie,  
dô rief er ane alle die,*

---

<sup>199</sup> So auch Eming, Subversion through affirmation, S. 213.

<sup>200</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 81f.; so auch Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 171.

*die umbe daz grap wâren.  
er begunde sô gebâren,  
als den dâ twinget der tût. (v. 227-231)*

Dieses panische Gebaren des Begrabenen ist Ausdruck der Furcht vor dem Tod. Es verdeutlicht darüber hinaus jedoch pointiert die Diskrepanz zwischen der Situation sowie der gesellschaftlichen Perspektive<sup>201</sup> auf den (vorgeblichen) Wiedergänger einerseits und der Perspektive des Ehemanns auf seine eigene soziale Stellung andererseits: Wie sich insbesondere anhand der Forderung nach Hilfeleistungen offenbart, zu denen die Trauergäste aus Sicht des Begrabenen ihm gegenüber verpflichtet sind, glaubt dieser sich integriert in die Gemeinschaft. Zugleich strebt er danach, die Gemeinschaft von dem Fehler zu überzeugen, den sie begeht, wenn sie ihm den Status eines Wiedergängers zuschreibt und ihn deshalb ausstößt.

Sowohl die von jener der anderen Figuren abweichende Wahrnehmung des Ehemanns wie auch die Angst vor der Isolation prägen dabei das Agieren des Ehemanns nicht nur in der Situation seines nahenden Todes. Vielmehr zeigt sich sein Handeln hiervon grundsätzlich gekennzeichnet. Dies demonstriert beispielsweise seine Klage, als er während der ersten Probe seines Gehorsams, der er durch seine Frau ausgesetzt wird, versagt und anschließend von dieser in die gefürchtete Isolation, d.h. aus der ehelichen Gemeinschaft, verstoßen wird:

*diu drô tet im alsô wê,  
daz er vil kûme genas,  
wan im daz wîp so liep was.  
daz wort er trûricliche sprach:  
,owê, daz ez mir ie geschach,  
daz müeze got erbarmen!  
des was mir werltarmen  
vergezzen, sam mir mîn lîp.‘  
dô kniete er nider vür daz wîp.  
er sprach: ,liebiu vrouwe süeze,  
gunne mir, daz ich ez büeze  
und daz ich ez niemer mêr getuo.  
ich wil dir geloben dar zuo,  
geschæhe ez mir iht mê,  
daz ez iemer ungesüenet stê.‘ (v. 86-100)*

---

<sup>201</sup> Vgl. zur Perspektive der Gesellschaft die ausführliche Darstellung in Kapitel 2.2.1.2.

Offenbart wird die mit der Liebe<sup>202</sup> zu seiner Frau eng verknüpfte Angst des Ehemanns vor der Ausstoßung aus der Gemeinschaft der Ehe, die als Mikrokosmos stellvertretend für die gesellschaftliche Ordnung steht. Die Zugehörigkeit zu dieser Ordnung, d.h. eine sozial integrierte Position, ist sein oberstes Ziel. Deshalb liefert sich der Ehemann uneingeschränkt der Frau aus. Er gibt dabei potentiell nicht nur seine eheliche Autorität, sondern auch seinen männlichen Status innerhalb der (ehelichen) Ordnung auf;<sup>203</sup> er bewegt sich über die Grenzen der ehelichen männlichen Rolle hinweg in eine von Folgsamkeit geprägte Grauzone. Unter dem Eindruck der drohenden Isolation schließlich intensiviert er das ohnehin bereits einer Verkehrung unterzogene Machtgefälle, indem er seine Frau durch Schmeicheleien erhöht, sich selbst jedoch symbolisch durch einen Kniefall erniedrigt und sich der Frau dauerhaft unterwirft: *„niemer mēr“* (v. 97) wird er, so schwört der Ehemann, ihr Wort missachten. Sein Agieren steht folglich jenem des Wiedergängers in der ‚Rittertreue‘, für den gerade die Befreiung aus der Erniedrigung und Ohnmacht zentral ist, diametral entgegen. Klaglos nimmt der Ehemann die ihm zugewiesene unterwürfige Rolle an:

*nu was er des muotes sô arm,  
daz er dâ wider niht ensprach,  
wan er sich aber des versach,  
daz er ir hulde verlür. [...]  
sît erbôt di imz zwir als wol,  
sam si dâ vor ê tæte,  
und beleip dar an sô stæte,  
daz si in ir mahte sô holt:  
hæte si gesprochen: ‚diu erde ist golt‘,  
er hæte gesprochen: ‚ez ist wâr.‘ (v. 118-131)*

Nach und nach festigt sich diese Hörigkeit, die gegen die Ordnung der Ehe und der Gemeinschaft der erzählten Welt verstößt. Der Ehemann glaubt sich derweil stets integriert in die sozialen Ordnungsstrukturen. Dies bezeugt neben seinem am Ende der Erzählung offenbarten Glauben, demzufolge die Gemeinschaft ihm zu helfen verpflichtet ist, insbesondere das vorhergehende unerschütterliche Vertrauen, das er in seine Frau und damit in die Ordnung seiner Ehe setzt:

*er sprach: ‚ez ist alles guot,  
swaz dîn reiner lîp getuot.*

<sup>202</sup> Vgl. zu den grenzgängerisch-unangemessenen Handlungen, zu denen diese Liebe den Ehemann treibt, die Ausführungen in Kapitel 2.2.3.

<sup>203</sup> So auch Ragotzky, Die ‚Klugheit der Praxis‘, S. 52.

*dīniu wort diu sint elliu wâr.  
und soldestu leben tûsent jâr,  
ich gezihe dich niemer nihtes mê. ‘  
dô tet si im aber baz denne ê.  
si bôt ez im wol und dannoch baz.  
sô lange bezzerte si daz,  
unz si in dar zo brahte,  
daz er ze allen zîten dâhte:  
,ich hân daz aller beste wîp,  
diu ie gewan wîbes lîp. ‘ (v. 155-166)*

Sein ganzes Denken ist damit in dem Irrtum gefangen, er sei in die Ordnungsstrukturen eingebunden. Die zunehmende Auflösung der ehelichen Ordnung bemerkt er deshalb nicht. Er verinnerlicht das ihm ankonditionierte Schema der Hörigkeit, bis die Frau ihm selbst seinen eigenen Tod einzureden vermag;

*des erbat si in vil lihte.  
er wolde an allen dingen  
ir willen volbringen. (v. 188-190)  
dannoch wânde der affe,  
si versuohte in aber alsô  
und wolde dar nâch in machen vrô.  
daz wolde er vil gewis hân. (v. 220-223)*

Derart sicher scheint dem Ehemann seine eigene Situation, derart geordnet die Verhaltensmuster, dass er sich bereitwillig lebendig zu Grabe tragen lässt. Damit erleidet der Begrabene in höchstem Maße jene Ausstoßung, die er so sehr gefürchtet hat. Das Wiedergängertum, das ihm schließlich zugeschrieben wird, ist aus seiner Perspektive deshalb allein negativ zu bewerten. Es markiert eine Verstoßung hinaus aus der ehelichen Gemeinschaft<sup>204</sup> und aus der Gesellschaft und zugleich eine Grenzüberschreitung aus dem Leben in den Tod. Zwar sollte gerade die Furcht vor Isolation durch das Streben nach Eingliederung in die Gemeinschaft ordnungsbejahend wirken. Hier jedoch gilt das Streben einer Gemeinschaft – der Liebesgemeinschaft –, die in ordnungswidriger Weise absolut gesetzt wird, und führt in eine sklavisches Ergebnis. Aus diesem Grunde stellt sich die in der Regel zunächst potentiell integrativ wirkende Furcht als fatal und grundlegend für den Weg des Ehemanns in die Isolation dar.

---

<sup>204</sup> Deren Gefährdung durch die Affäre seiner Frau wurde dem Ehemann zuvor deutlich vor Augen geführt.



Eine furchterfüllte Perspektive auf das Grenzgängertum und die damit einhergehende soziale Stellung spielt auch für die eingemauerte Frau des nach ihr benannten Märe eine zentrale Rolle, obgleich diese Sichtweise der Frau zunächst fremd ist. Sie schreibt stattdessen ihrem Handeln, das sich gegen gesellschaftliche Normen und Hierarchien und damit gegen die Grenzen ihrer Rolle als Frau richtet, zu Beginn des Märe durchaus ein Potential zur Durchsetzung des eigenen Willens und zur Überhebung über den Mann, d.h. zur Steigerung ihres Status zu. Schon hier wird deutlich, dass es sich um ein Märe handelt, „that [...] deals with the reversal of positions of authority“<sup>205</sup>: *dô wolde si ir willen hân / und des sînen niht begân*. (v. 3-4). Die Frau widersetzt sich den Geboten ihres Mannes eigenwillig und ohne Rücksicht auf eigenen Schaden und die Destruktion ihres eigenen Körpers und Lebens. Die körperliche Bedrohung nutzt sie im Gegenteil gar für ihre Ziele: So zieht sie die erlittene körperliche Gewalt heran, um die fehlende Wirkmächtigkeit zu demonstrieren, die das Handeln des Ehemanns ihr gegenüber prägt:

*ir ein sîte alsô zebrach,  
daz man niht anders dâ ensach  
wan zebrochen hût und bluot.  
er sprach: ‚woldet ir noch wesen guot!‘  
si sprach: ‚wie wære mir des sô gâch,  
weizgot, ez ist vil unnâch!  
ir müezet noch langer bîten,  
nu bin ich doch ze drîn sîten  
noch ungerüeret und ungeslagen. [...]‘  
ir habet iuch selbe erslagen,  
ich sterbe danne in kurzen tagen.‘  
si gehiez im ungevüegen schaden. (v. 21-35)*

Der Schrecken, den die physische Deformation potentiell verursacht, wird anzitiert. Doch wird die Deformation durch die Frau zugleich mit einem Potential versehen – denn wie soll der Mann reagieren, wenn sein Gegenüber den Schrecken der physischen Zerstörung, der als Strafe dienen soll, zur Demonstration der eigenen Unerschrockenheit instrumentalisiert?

Das Agieren der Frau, das auf ihre (vorübergehende) Ausstoßung aus der Gemeinschaft zuführt, ist damit durch ihren unbeugsamen Widerstand gegen die

---

<sup>205</sup> Eming, Subversion through affirmation, S. 213.

Ordnung der Ehe<sup>206</sup> geprägt. Entsprechend beschreibt Eming die Kompromisslosigkeit der Frau als ihre entscheidende Stärke: „The seemingly weaker opponent, the wife, proves to be unexpectedly strong. [...] The husband [...] decides to use violence [...]. Unable to react violently herself, she uses an even stronger weapon – her unshakable will. [...] She is seemingly unimpressed by physical abuse. When he asks, whether she is willing to be ‚good‘, in other words, to submit, she makes a mockery of him. The husband is forced to admit that his punitive action has been completely in vain. This woman is extreme enough in her tactics of shedding her own blood and even of risking her life.“<sup>207</sup>

Nicht die den begrabenen Ehemann beherrschende Furcht vor, sondern erst die tatsächliche Erfahrung der Ausstoßung verändert deshalb allmählich die Perspektive der eingemauerten Frau auf ihre soziale Stellung als eine Grenzgängerin, die sich den gesellschaftlich anerkannten Rollenmuster widersetzt und deshalb durch die Gesellschaft bestraft wird:

*diu vrouwe ein wile verzagte.*  
*[...] si ir vriunden klagte*  
*die vancnusse und die smâcheit,*  
*und den gebresten, den si leit (v. 77-80).*

Noch jedoch hält sie, trotz des beginnenden Verzagens, das sie angesichts der Isolation in ihrer Zelle, in die der Ehemann sie einmauern lassen hat, überkommt, an ihrer Handlungsmacht fest: Noch glaubt sie, ihren wirkmächtigen Status beibehalten und ihren Einfluss gar ausweiten zu können, indem sie ihre Verwandten zu Erfüllungsgehilfen ihres Strebens nach Überhebung zu machen hofft. Sie trachtet folglich danach, nach der Eheordnung auch die verwandtschaftliche Ordnung korrumpieren zu können, indem sie versucht, die Regeln des verwandtschaftlichen Miteinanders für ihre Zwecke zu missbrauchen: So manchen *vriunt si des übergie, / daz er den wirt bat umbe sie* (v. 87-88). Die eingemauerte Frau beharrt damit zunächst auf ihrem Verhalten und ist bestrebt, die Strukturen und Normen der Verwandtschaftsverhältnisse heranzuziehen, um ihr Schicksal – d.h. ihre Unterwerfung – abzuwenden. Dies jedoch misslingt aufgrund der Aktionen, die der als ordnende Instanz auftretende Ehemann ergreift. Dieser erreicht damit „sein Ziel, nämlich die

---

<sup>206</sup> Vgl. zur Ausgestaltung des Ehekonzeptes in der ‚Eingemauerten Frau‘ die ausführliche Analyse in Kapitel 2.2.3.

<sup>207</sup> Eming, Subversion through affirmation, S. 216.

‚Bekehrung‘ der Frau zu ehelicher Subordination, über den Weg ihrer sozialen Exponierung.<sup>208</sup>

Insbesondere vor dem Hintergrund der ausbleibenden Hilfsdienste der Verwandten muss die Frau erkennen, dass nur die Integration in – und das heißt im Falle der Frau: Unterordnung unter – die (eheliche) Ordnung ihr eine lebensfähige Rolle zukommen lässt. Die eingemauerte Frau ist äußerlichen Gesetzmäßigkeiten unterstellt, die Figuren außerhalb der Ordnung konsequent jedweden sozialen Status verwehren. Die Frau erkennt nun die existenzielle Gefährdung, die von ihrem ordnungswidrigen Agieren ausgeht:

*‚daz mir mîn man den lîp niht nam,  
dâ hât er baz ze mir getân,  
denne ich umbe in gedienet hân.‘* (v. 170-172)

Auch vor Gott, so urteilt sie, hat sie durch ihr Verhalten ihr Leben verwirkt; hier werden Parallelen zu Exkommunizierten, die vor Gott tot sind, deutlich. Die Betonung der existenzgefährdenden Ausrichtung ihres bisherigen Daseins wird mit dieser Parallelstellung zu Exkommunizierten, die eine Grenzüberschreitung aus Gottes Wohlwollen hinaus impliziert, ins Absolute gesteigert. Allein Gottes Güte kann die Frau nun noch vor dem Tod bewahren (v. 210-213; 257-258). Allumfassend erscheint die Isolation der Frau in der Rückschau, wie sie später, nach ihrer Erlösung aus der Isolation, gegenüber ihrem Ehemann deutlich macht: *‚mir hât mîn unsœlîkeit / got und die werlt und iuch verlorn.‘* (v. 206-207) Losgelöst von Gott, den Mitmenschen und dem Ehemann jedoch ist, so wird es am Nahtod der „auf soziale Minimalgröße degradiert[en]“<sup>209</sup> Frau offenbar, kein Leben möglich. Diese existenzielle Gefährdung wird von der Frau erfahren,

*dô sande si nâch dem pfaffen  
und wolde ir dinc schaffen,  
swenne ir der lîp erstürbe,  
dazu diu sêle niht verdürbe.* (v. 125-128)

Auf die Erfahrung der Bedrohung, die die Isolation darstellt, folgt der auch dem begrabenen Ehemann eigene Wunsch, den lebensnotwendigen Anschluss an die Gesellschaft wiederzuerlangen. Dieses Bestreben verschmilzt mit der Sorge um das eigene Seelenheil: Es geht der eingemauerten Frau um die Zugehörigkeit zur

---

<sup>208</sup> Hofmeister, *Rebellion und Integration*, S. 72.

<sup>209</sup> Ebd., S. 75.

Gemeinschaft der Christen. Dieses Motivationsgeflecht prägt den Kniefall, mit dem die eingemauerte Frau sich zunächst vor dem Pfarrer, anschließend jedoch, dem begrabenen Ehemann analog, vor ihrem Ehepartner in der Hoffnung auf Gnade selbst erniedrigt. Vermittels dieser symbolträchtigen Geste der Unterordnung verpflichtet sie sich sowohl den durch den Pfarrer vermittelten Geboten Gottes wie jenen ihres Ehemanns. Diese beiden Instanzen erscheinen nun untrennbar verbunden. Während die Frau sich anfangs gegen ihren Mann und die gottgegebene Stellung erhoben und den Mann herausgefordert hat, erkennt sie ihn nun als gottgewollte Ordnungsinstanz an. So spricht sie die Strafe, die sie von der Hand ihres Mannes erdulden musste, und die daraus resultierende Bekehrung zur Reue und Demut Gott zu, dem zu Ehren ihr Mann gehandelt habe:<sup>210</sup>

*si sprach: ,des übelen muotes,  
des hât mich nu bekêret got.‘ (v. 148-149)  
,nu saget dem wirte danc,  
daz er got und ouch sich  
sô sêre an mir geêret hât‘ (v. 318-321).*

An der Rechtmäßigkeit der Bestrafung ist aus ihrer Perspektive schon aufgrund der göttlichen Legitimation kein Zweifel mehr vorhanden; zur Restitution der Ordnung ist jedes Mittel einzusetzen, zumal es kein grundlegenderes Vergehen als das ihre geben kann: *,ich bin das sündigeste wîp, / diu ie gewan wîbes lip‘ (v. 131-132)*, urteilt sie öffentlich.<sup>211</sup> Die Unterwerfung der Frau vollzieht sich dabei so tiefgreifend, dass die „obsessiven Schuldgefühle, Sündenbekenntnisse, Bußfertigkeiten und Selbstdemütigungen schließlich weit über die Erwartungen“<sup>212</sup> wohl selbst des Mannes hinausgehen.<sup>213</sup> Grundlegend verändert zeigt sich somit ihre Perspektive auf die soziale Stellung als Grenzgängerin. Diese negative Wertung wird intensiviert durch den Rückgriff auf christliche Vorstellungen, die die chaotische Frau mit der

<sup>210</sup> Parallel dazu setzt auch der Mann seinen eigenen und Gottes Willen implizit gleich, indem er in Bezug auf seine Strafaktion resümiert: *,daz ich an der hûsvrouwen rach, / des hât si got bekêret‘ (v. 228-229)*. (Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 175.)

<sup>211</sup> Ebd., S. 170; Wagner, Gottesbilder, S. 368 sowie Ziegeler, Erzählen im Spätmittelalter, S. 207.

<sup>212</sup> Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 174.

<sup>213</sup> Ebd. Dieser Befund einer tiefgreifenden Verinnerlichung steht der Interpretation von Wailes deutlich entgegen, der Parallelen zwischen der ‚Eingemauerten Frau‘ und dem ‚Pfaffen Amis‘ zu erkennen glaubt: Der Stricker wolle ihm zufolge „seine Hörer über die Herkunft falscher „Heiliger“ auf[ ]klären, sie in die Kunst des *liegen unt triegen* ein[ ]weihen, die einem Schelm solch großen Erfolg bringen kann. Das tut er auch in ‚Der eingemauerten Frau‘ [...], die die Entstehung leichtgläubiger Verehrung einer Frau analysiert.“ (Wailes, Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 234.) Dies jedoch lässt außer Acht, dass die Frau ihre Bekehrung nicht nur vortäuscht und der Fokus gerade auf dieser Bekehrung liegt.

Konnotation der Besessenheit versehen.<sup>214</sup> Weiblichkeit, Chaos und Teufelseinfluss verbinden sich in dieser Vorstellung zu einem unheilvollen Geflecht, in das sich die eingemauerte Frau verstrickt sieht:

*,mir het der tîvel gar benommen  
beide vorht und minne,  
wîsheit und rehte sinne.  
ichn weiz, wes ich gein got engalt,  
daz er dem tîvel den gewalt  
sô grôzen über mich verlie –  
ichn weste dô, waz ich begie.‘ (v. 160-166)*

Die eingemauerte Frau verbindet die Vorstellung des teuflischen Einflusses mit kirchlich propagierten Vorstellungen der Weiblichkeit<sup>215</sup> und spricht sich selbst als bössartiger, grenzgängerischer Frau zentrale Attribute des Menschseins – *vorht* und *minne*, *wîsheit* und *rehte sinne* (v. 161-162) – und Gottes Huld (v. 163-165) ab. Die Vorstellung des teuflischen Einflusses, d.h. die Projektion auf einen Dämon, hat dabei nicht nur für die Frau eine entlastende Funktion, sondern stärker noch für den Ehemann, dessen Hilflosigkeit angesichts der anfänglichen Umtriebe seiner Frau damit ebenso entschuldigt wird wie seine strenge Gegenmaßnahme. Der Frau hingegen wird eine vollkommene Entlastung aufgrund der engen Bindung der (teuflischen) Bössartigkeit an den Diskurs der Weiblichkeit verwehrt, denn trotz der Projektion des Bösen auf den Teufel bleibt die Ehefrau von ihrer eigenen, dem Teufel Einfluss auf sie gewährenden Sündhaftigkeit überzeugt.

Entgrenzungen auf verschiedenen Ebenen werden in der ‚Eingemauerten Frau‘ parallel gesetzt: Das ungezügelte Treiben der Frau führt dazu, dass die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Lebenden, der Christen, der Menschen aufgelöst wird. Deshalb kommt grenzgängerischen Daseinsformen in ihrer radikal modifizierten Wahrnehmung allein dann ein Potential zu, wenn sie zur Unterwerfung weiblichen Aufruhrs instrumentalisiert werden:

*,ich kan von übelen wîben  
ir übel wol vertriben.  
Ich weiz wol, wie ir dinc stât!  
swer ein übel wîp hât,*

---

<sup>214</sup> So auch Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*, S. 105.

<sup>215</sup> Die Legitimation des Stereotyps, das die bössartige Frau darstellt, bekräftigt sie in generalisierender Perspektive, indem sie ihr soeben zwangsweise domestiziertes Chaos nicht nur dem Wirken des Teufels zuschreibt, sondern die Anfälligkeit für dieses Chaos allen Frauen ihres Landes unterstellt.

*deiswâr, enpfilhet er si mir,  
 ich gevrôuwe in wêrlîche an ir.  
 ich mache si der ûbele sat,  
 ich setze si an mîne stat. [...]  
 nu [...] machet mîn buoze erkant  
 allenthalben in diu lant [...]:  
 der mir sîn ûbel wîp bringet,  
 ir swære wirt geringet.‘ (v. 271-278; 334-340)*

Das Potential des Chaos ist somit nicht schöpferisch gedacht, sondern dient allein dazu, das Bestehende zu festigen.

Einer Ordnungswiederherstellung soll auch das wiedergängerähnliche Dasein der Ehefrau in ‚Der Gevatterin Rat‘ dienen. Doch anders als in der ‚Eingemauerten Frau‘ stellt das Chaos in diesem Märe zunächst kein (zugeschriebenes oder tatsächliches) Attribut der Ehefrau dar. Diese – und damit gerade die Figur, die in den Grenzbereich zwischen Leben und Tod eintritt – zeigt sich vielmehr als zutiefst der Ordnung verpflichtet. So berichtet die Frau von ihrem Mann und ihrem eigenen Verhalten innerhalb der ehelichen Gemeinschaft:

*,er ist mir gehaz,  
 ern weiz niht selbe umbe waz.  
 ich was im holt mit triuwen ie,  
 ich übergie sîn gebot nie.  
 sîn wille und sîn êre  
 die wâren mir alsô sêre  
 bevolhen sô mîn sêle.‘ (v. 63-69)*

Die Frau bekennt sich damit zu den Normen der konventionellen Eheordnung; treu und beständig ist sie den Geboten des Mannes ergeben. Die Störungen, die der Ehemann aus ihrer Sicht in diese Ehe hineinträgt, betrachtet sie nur folgerichtig mit größter Skepsis, denn sie stehen einer geordneten Lebensweise, so scheint es ihr, diametral entgegen. Insbesondere die fehlende Begründung für die Bestrafung lastet schwer auf der Frau.<sup>216</sup> Aufgrund dieser durch Verzweiflung geprägten Ausgangslage nimmt sie das Angebot ihrer Gevatterin an, die sie für tot erklärt und anschließend, mit einem durch ihre Fürsorge gewandelten Äußeren, dem Ehemann als vorgeblich unbekannte Frau anvertraut. Der Inszenierung durch die Gevatterin, durch die sie zwischenzeitlich für tot gehalten wird, spricht die Ehefrau folglich, anders als der

---

<sup>216</sup> Vgl. zur Frage nach der Legitimität der Bestrafung die detailliertere Analyse in Kapitel 2.2.3.

Unordnung in ihrer Ehe, ein korrigierendes Potential zu. Aus der Inszenierung, so hofft sie, wird eine Erlösung aus der ungeordneten Situation resultieren, in die sie in ihrer aus den Fugen geratenen, in der Ehe repräsentierten Welt gezwungen ist. Und tatsächlich genießt die Frau paradiesisch entrückt die Zeit, in der sie als tot gilt und in der ihre Stellung gegenüber dem Ehemann sich dergestalt verändert, dass sie nicht mehr seiner Gewalt ausgeliefert ist:

*ezzen, slâfen unde baden,  
daz was ein leben, des si pflac.  
ir bette, dâ si ûfe lac,  
daz was vil senfte unde hôch.  
dar ûf mohte ein sneller vlôch  
mit sprîngen niht gelangen.  
ez was vil wol behangen  
al umbe und umbe vûr den stoup.  
schœnez gras und grîenez loup,  
des lac der estrich vol.  
dille und wende wâren wol,  
mit schœnen bluomen bedeket;  
der was dar an gesteket,  
daz nieman niht wan bluomen sach.  
ir was sô wol daz si des jach,  
si wære in dem paradise. (v. 364-379)*

Im Rahmen dieser abgeschiedenen, idyllischen Umgebung erfüllt sich schließlich ihr Streben nach einer harmonischen Beziehung zu ihrem Ehemann. Deshalb beharrt die Ehefrau bis zum Ende auf der ordnungsstabilisierenden Funktion ihres Handelns, dass ihren Mann dazu bewegt hat, seinen grundlosen Hass abzulegen:

*,ich starp niht, ich lebe noch  
und hân dich underwîset doch,  
daz du ein vil tumber man bist  
und enweist, waz übel oder guot ist. ' (v. 619-622)*

#### 2.2.1.2. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: die Degradierung zum Objekt

Im ‚Begrabenen Ehemann‘ muss bezüglich der sozialen Interaktion mit dem vorgeblichen Wiedergänger grundlegend zwischen zwei Gruppen differenziert werden: Auf der einen Seite sind die in dessen Konstruktion involvierten Figuren in den Blick

zu nehmen. Andererseits trägt auch die Gemeinschaft, die in Unkenntnis der vorhergehenden Prozesse mit dem Resultat der Zuschreibung konfrontiert wird, wesentlich zum Gesamtbild von der Interaktion mit dem Grenzgänger und von seiner Stellung innerhalb dieser Gesellschaft bei.

Die Begegnung der Gemeinschaft mit dem scheinbaren Wiedergänger ist durch die Angst vor einem mit dem Grenzwesen assoziierten Bedrohungspotential gekennzeichnet. Die Furcht resultiert dabei aus einer durch den Pfarrer, d.h. eine Autoritätsperson der kirchlichen Deutungshoheit, evozierten Dominanz des christlichen Diskurses. Im Zuge dieser Dominanz der christlichen Vorstellungen wird die Existenz des vorgeblichen Wiedergängers auf ein teuflisches Wirken zurückgeführt:

*der pfaffe in allen gebôt,  
daz si den segen vür sich tæten  
und got vil tiure bæten,  
daz er den tîvel dâ vertribe,  
daz er iht lenger belibe  
bî dem armen lichnâmen.  
,daz werde wâr. amen',  
sprach dô man unde wîp. [...]  
swaz er gerief und geschrei,  
sô sprâchen doch disiu zwei,  
diu dâ westen diu mære,  
daz ez der tîvel wære (v. 232-244).*

Das Fremde wird ausgestoßen, indem es der kirchlichen Lehre entsprechend interpretiert und folgerichtig abgewiesen wird. Dies geschieht unter Zuhilfenahme christlicher Rituale, d.h. mithilfe eines Segens, der gegen das Böse gerichtet ist, das in Form des Teufels in die Gemeinschaft hereingebrochen scheint. Furcht und Abwehr kennzeichnen damit die Begegnung mit dem einstmals Bekannten, der im blinden Vertrauen der Gemeinschaft auf das kirchliche Deutungsmonopol zum Verstoßenen wird. Eine Integration hingegen ist weder angestrebt noch denkbar. Hier ist der christliche Diskurs mit Prozessen des Inklusion-Exklusionszusammenhangs<sup>217</sup> vernetzt: Der vorgebliche Wiedergänger erscheint vor dem christlichen Diskurshintergrund als teuflisch geprägtes Objekt der Ausstoßungs- und Reinigungsmechanismen der Gemeinschaft. Mit der Ausstoßung des Begrabenen, der

---

<sup>217</sup> Auf die enge Verknüpfung dieses Gegensatzpaares weist Raphael hin. (Raphael, Königsschutz, Armenordnung und Ausweisung, S. 18.)



aufgrund seiner – ihm als angeblich Totem unangemessenen – Handlungsfähigkeit bedrohlich wirkt und folglich in seiner Eigenmächtigkeit radikal beschnitten und letztlich ausgelöscht werden muss, scheint die Ordnung der Gesellschaft wiederhergestellt.

Die Gemeinschaft begegnet dem (scheinbar) Verstorbenen dabei keineswegs böswillig; die Vertreibung des Teufels soll dem vorgeblich besessenen Ehemann den geordneten Tod sichern. Auch zuvor wird dem Ehemann mit Fürsorge begegnet, wie die sozialen Handlungen, d.h. insbesondere die Totenwache und der Trauerzug, beweisen. Auf den teuflischen Einfluss allein, d.h. auf das (inszenierte) Chaos, richtet sich die aggressiv-ablehnende Reaktion der Gemeinschaft.

Gerade dieser gemeinschaftliche Akt jedoch, den das zugleich furchtgeleitete wie auch fürsorgliche Reinigungsbestreben darstellt, erscheint als Schlusspunkt der von der Frau und dem Pfarrer vorangetriebenen Unterminierung und Zerstörung der Ordnung und der gesellschaftlichen Stellung des Ehemanns: Diese beiden Akteure instrumentalisieren das skizzierte Wiedergängerbild der Trauergäste für ihre Zwecke. Das inszenierte Wiedergängertum wird damit zum Höhepunkt einer Entwicklung, während derer die Frau, die durch ihren Mann zu Beginn des Märe schlagartig in eine Position der Macht und Gewaltherrschaft gesetzt worden ist, diese Position bereitwillig annimmt und unerbittlich ausbaut.<sup>218</sup> Die Perspektive der Frau liefert damit einen gänzlich anderen Beitrag zum Ordnungsdiskurs als die insbesondere auf Furcht und Abwehr beruhende Reaktion der Gesellschaft: Der Ehefrau erscheint die Konstruktion des Wiedergängers als geeigneter Weg, ihr Gegenüber zum Objekt des eigenen Handelns und Strebens herabzuwürdigen und die Macht und Verfügungsgewalt über den Mann zu erlangen. Manifest wird die genaue Ausgestaltung dieses Bildes von der Stellung des Grenzgängers in den mannigfachen Instrumentarien, mit denen der Ehemann zum Objekt degradiert wird: So spricht die Frau ihrem Ehemann die eigenen Sinnesleistungen und die Fähigkeit, Wissen zu verarbeiten, ab (v. 109-123). Indem die Wahrnehmung der Mittagszeit und das Kälteempfinden des Mannes durch die Frau negiert werden, verliert der Ehemann die für eine denkende Instanz grundlegende Autonomie hinsichtlich der Interpretation der ihn umgebenden Umwelt. Haptische und optische Reize werden der Deutungsfähigkeit des Ehemanns entzogen; allein seine

---

<sup>218</sup> Die außereheliche Beziehung tritt darüber hinaus als sekundäre Motivation neben das Streben der Frau nach Unterwerfung des Ehemanns und führt zu dem Entschluss, diesen endgültig zu verstoßen: *Dô wart ez sô geschaffen, / daz si den selben pfaffen / sô sêre minnen began, / daz ir erleidete der rehte man.* (v. 167-170) Hierauf folgen die Zuschreibung des Todes und der Mord an dem Ehemann.

Frau gilt von nun an, einem Filter gleich, als Instanz der gewinnbringenden, da belohnten Wahrheitsfindung. Als Lügner gar muss der Mann sich klassifiziert sehen, als er schildert, dass er das außereheliche Verhältnis seiner Frau mit dem Pfarrer entdeckt hat.

*eines tages sach si ir man  
von im ûz ir stadel gân.  
er sprach: ‚daz ist missetân,  
daz du dem pfaffen sô heimlich bist.‘  
si sprach: ‚du liugest, wizze Krist!  
daz ich dir sô holt bin,  
daz müet aber dînen sin.  
ez wart nie wîp, geloube mir,  
ir manne holder denne ich dir.  
wil du des gelouben niht  
und sprichest du dâ wider iht,  
ich tuon dir solhen zorn schîn,  
daz wir gescheiden iemer sîn.  
swaz ich gespriche und begân,  
wil du daz niht vür guot hân,  
daz solt du balde sagen mir,  
sô wil ich mich scheiden von dir.‘ (v.138-154)*

Wissen erscheint damit, ebenso wie die Fähigkeit, im Rahmen einer „Verfügungsgewalt über die Sprache“<sup>219</sup> logisch zu argumentieren, als Machtinstrument,<sup>220</sup> von dem die Fähigkeit abhängt, mit der Umwelt angemessen zu interagieren und auf sie einzuwirken, und durch das Grenzen der Wahrnehmung gezogen werden. Der Ehemann, der „sich die *meister*-Rolle in dieser Form entgleiten läßt, ist nicht erkenntnisfähig, d.h. er ist, gesellschaftlich gesehen, eine Unperson, ein Tor.“<sup>221</sup> Explizit schwört die Frau ihren Mann darauf ein, ihrer Deutung der Umwelt bedingungslos zu folgen. Den Verstand des Mannes hingegen stellt sie infrage; um dieses Wissens- und Erkenntnisgefälle zu bekräftigen, greift sie gar auf einen Schwur im Namen Christi zurück. Dieses Monopol über das Wissen und über die Interpretation der Umgebung wie der zwischenmenschlichen Situation stellt einen weiteren Baustein zur Degradierung des Ehemanns dar.

---

<sup>219</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 127.

<sup>220</sup> So auch Chinca, The body in some Middle High German *Mären*, S. 195.

<sup>221</sup> Ragotzky, Die ‚Klugheit der Praxis‘, S. 53.

Nicht nur die Wahrnehmung seiner Umwelt jedoch muss der Ehemann abtreten. Darüber hinaus spricht die Frau ihm ein Gefühl des Schmerzes zu, die existenzielle Eigenwahrnehmung seines Status als Lebender hingegen ab:

*si sprach: ,dâ bistu garwe  
tôt an dîner varwe.  
dir wil des tôdes smerze  
iezuo gân an dîn herze;  
dâne ist leider niht wider.  
ginc an dîn bette und lege dich nider.  
wê mir, du wil sterben!‘ (v. 176-183)  
,lieber man, nu tuo  
sam die ouch sint in dirre nôt,  
wan, lieber man, du bist tôt;  
dune solt dich niemer mê geregen.‘ (v. 202-205)*

An dieser Stelle greift die Ehefrau auf christliche Toten- und Übergangszeremonien zurück, die breit ausgeführt werden (v. 185-215).<sup>222</sup> Indem die diversen Rituale die Überführung des inszenierten Toten in die Kirche und schließlich in die Niederungen des Grabes beinhalten, beziehen sie Realitäten konstituierende Raumstrukturen ein. Sie werden dazu eingesetzt, den Totenstatus insbesondere gegenüber der Gesellschaft zu beglaubigen,<sup>223</sup> und legen somit die Basis für das mit der Wiedergängerkonstruktion erreichbare Ziel der Frau, das auf die Ausstoßung des Ehemanns gerichtet ist.

Auch die Furcht des Ehemanns, die er vor eben dieser Ausstoßung hegt und die die Sicht auf die soziale Stellung des Grenzgängers als objekthafte Daseinsform aus der Perspektive des Leidtragenden reflektiert, weiß sich die Ehefrau zunutze zu machen. So hält sie sich unter dem Stichwort *versuochen*<sup>224</sup> den Ehemann gefügig, indem sie ihm die Isolation androht. Diese Strategie wird insbesondere in dem auf die gescheiterte erste Probe folgenden Konflikt evident, der damit als Kristallisationspunkt der Gesetzmäßigkeiten und Strukturen der vorgeführten Ehe erscheint (v. 84-85). Leitmotivhaft ziehen sich Drohungen, die auf die Isolation, d.h. die Verstoßung aus der ehelichen Gemeinschaft, bezogen sind, durch den Text hindurch. Auch als die Frau

---

<sup>222</sup> Im Zuge der Deklaration zum Toten wird dem Ehemann zwar die Beichte abgenommen und das Abendmahl gespendet, die Letzte Ölung jedoch vorenthalten. Dieses Vorgehen betont erneut seine Herabwürdigung. (Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 340.) Tanner weist darauf hin, dass das Fehlen der Letzten Ölung angesichts der Nähe „der Strickerschen Dichtung [...] zur geistlichen Literatur kaum einen Zufall oder eine Nachlässigkeit darstellt“ (ebd., S. 340).

<sup>223</sup> So auch Laude, Manipulierte Öffentlichkeit, S. 117.

<sup>224</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 133. In der ‚Rittertreue‘ hingegen ist dieses Stichwort in den Kontext der (göttlichen) Ordnung eingebunden.

den durch den Mann geäußerten Vorwurf der Untreue angesichts des ihm ersichtlich gewordenen Verhältnisses mit dem Pfarrer zurückweist, klingt die Drohung erneut an und verfehlt ihre Wirkung nicht: Mithilfe der Mahnungen setzt die Frau den Ehemann einer permanenten Angst vor der Ausstoßung aus, so dass dieser sich ihrem Willen unterwirft.

In diesem Zuge verliert er schrittweise die Kontrolle über seine Weltdeutung und seinen Körper. Darüber hinaus erfährt er eine Demontage seiner ehelichen Rolle und seiner vor allem hierüber definierten Männlichkeit und wird letztlich als handlungsunfähiges, verstoßenes Objekt seiner Umgebung begraben und damit einer tradierten Form der in dieser Ausgestaltung insbesondere auf Frauen angewandten<sup>225</sup> Todesstrafe unterzogen.<sup>226</sup> Dieser von verschiedensten Mechanismen getragene Prozess, in dessen Zuge der Ehemann zum Objekt wird, zeichnet insgesamt ein Bild von der sozialen Position des Wiedergängers, die durch Instrumentalisierbarkeit geprägt ist: Dem Grenzgänger mangelt es grundlegend an eigener Sinneswahrnehmung, Gewalt über Wissen und Sprache, Körperkontrolle, männlicher (hierarchisch übergeordneter) Stellung und Handlungseigenmächtigkeit. Der Konstruktion des Wiedergängers wohnt folglich aus Sicht der Frau ein Potential inne. Dieses Potential besteht in der durch das inszenierte Wiedergängertum heraufbeschworenen Möglichkeit, sich über den Mann zu erheben.

Diese Sichtweise auf das Grenzgängertum als zu eigenen Zwecken heranziehbare Existenzform, der ein Objektstatus anhaftet, ist auch für die Perspektive der Gemeinschaft und insbesondere des Ehemanns in der ‚Eingemauerten Frau‘ grundlegend. Zunächst jedoch steht für den Ehemann der später eingemauerten Frau ein anderer Aspekt – das Bedrohungspotential des Chaos – im Fokus. Illustriert wird eine fundamentale Gefährdung der Ordnung: „Die Auflehnung gegen den Mann bedeutet eine Störung des gottgesetzten ordo der Ehe. Diese religiöse inordinatio hat ihren letzten Grund im Eigenwillen der Frau, der nichts anderes ist als die menschliche Form der *superbia* Luzifers, nämlich Mißachtung, ja Überhebung über den göttlichen Willen der Genesis, die sie ausdrücklich dem Mann unterstellt hat. Von hier aus wird auch die unauflösliche Verknüpfung des Versuchs der Frau, ihren Willen durchzusetzen, mit ihrer Bosheit einsichtig: Die zänkische und Unfrieden stiftende

---

<sup>225</sup> Ehrismann, *der tivel brähte mich ze dir*, S. 27.

<sup>226</sup> So auch Keller, *Dekonstruierte Männlichkeit*, S. 147, Anm. 147.

Natur der Frau ist ein Stück widergöttlich-teuflischer Erbschaft.“<sup>227</sup> Eine solche Auflehnung der Frau gegen Gott und die Ordnung kann der *ritter tugende rîche* (v. 1) nicht dulden:

*daz mohte er niht erliden  
und hiez siz gar vermîden.  
dô si durch slege noch durch bete  
deste baz noch deste rehter tete,  
dô drôuwete er ir sêre* (v. 5-9).

Die durchweg negative Sicht des Ehemanns auf die Widerspenstigkeit der Frau und ihren Willen zur Überhebung wird damit gleich zu Beginn des Märe vorgeführt. Diese Perspektive offenbart sich zudem mit besonderer Deutlichkeit in den Konsequenzen, die er zieht: Auf die weibliche Triebhaftigkeit und den Eigensinn seiner Frau reagiert der Ehemann mit physischer Gewalt. Schon zu diesem Zeitpunkt wird die Frau durch die körperliche Deformation menschlicher Züge entledigt. „Der moderne Sündenfall hat entsprechende Folgen wie der Sündenfall der Urmutter. Dem Verlust der paradiesischen Unschuld damals korrespondiert der Verlust der Menschlichkeit jetzt“<sup>228</sup>. Anschließend an diese körperliche Bestrafung folgt psychischer Terror.<sup>229</sup> Die Frau wird durch ihre Einmauerung totenähnlich isoliert;<sup>230</sup> der Status sowohl des Menschen wie des Mitglieds in der Gemeinschaft der Lebenden wird ihr bereits hier aberkannt. Auch wird durch die Ausstoßung, die einen totengleichen Status impliziert, eine Grenzübertretung hin zum Nicht-Christen nahegelegt, die im Laufe der weiteren Handlung zunehmend an Gewicht gewinnt. Die Frau mit ihren eigenmächtigen Handlungsoptionen wird somit körperlich entblößt, zerschlagen und anschließend räumlich verstoßen. Die trennende Mauer versinnbildlicht dabei die Isolation von der Gemeinschaft für alle Beteiligten und kerkert das stabilitätsgefährdende Chaos in personifizierter Form ein. Die Mauer dient damit der Eingrenzung der auf Entgrenzung und Überhebung basierenden Bedrohung.

Das Bild von der sozialen Stellung, in welche die Frau ausgehend von ihrer bereits vorhandenen chaotischen Prägung gezwungen wird, zeigt sich damit verbunden mit der Vorstellung einer Degradierung und Marginalisierung. Diese beiden Prinzipien wirken sich auf allen Ebenen auf das Handeln der Gemeinschaft aus. So wird die

---

<sup>227</sup> Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 174; so auch Ehrismann, Anmerkungen und Kommentare, S. 261.

<sup>228</sup> Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 175.

<sup>229</sup> Hofmeister, Rebellion und Integration, S. 71.

<sup>230</sup> So auch Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 176.

Entmenschlichung der Frau fortgeführt, indem sie einen tierähnlichen Status zugewiesen bekommt. Den Hunden wird sie gleichgestellt, deren Nahrung sie zu teilen hat:

*daz aller swerzeste brôt,  
daz er geleisten kunde,  
daz man warf vür sîne hunde,  
das muose man ir dar in geben. (v. 48-51)*

Während also das Chaos räumlich in seine Schranken gewiesen wird, dient es dem Ehemann zugleich als Instrument der Züchtigung, indem die Entgrenzungen, die die Frau in Gang gesetzt hat, gleichsam auf verschiedensten Ebenen auf sie zurückgeworfen werden. Die bedrohliche Unordnung wird auf engstem Raum eingeschlossen; das Chaos wird aus der Sicht der Gemeinschaft ordnungsrestituierend mit einer Grenze umzogen, in Bezug auf die Frau hingegen in der Enge des Raumes zusammengedrängt und intensiviert. Entgrenzung und Grenzziehung fallen zusammen.

Auf die räumliche Eingrenzung folgt in einem nächsten Schritt die Unterbindung der Kommunikation (v. 54-55), wie sie auch Exkommunizierte trifft.<sup>231</sup> Der totenähnliche Status der Frau wird dadurch verstärkt. Zugleich erfolgt mit dem Entzug der Kommunikationsfähigkeit ein weiterer Schritt der Entmenschlichung – weibliche Überhebung und menschlicher Status, das wird an der eingemauerten Frau demonstriert, schließen sich offenbar aus.

Betont wird dieses wahrhaft vernichtende Urteil durch die Kontrastfolie, die der Ehemann entfaltet: Er inszeniert demonstrativ die Freuden des geordneten Lebens,<sup>232</sup> von dem die verstoßene Frau handlungsohnmächtig außenstehend ausgeschlossen ist. „All the various facets of an opulent social life are played out in front of her. It is the life of which she has been deprived, and which she might once again regain if only she would submit to him.“<sup>233</sup>

*er saz ouch, dâ si in wol sach,  
sîne vröude und sîne wirtschafft.  
Er het der liute grôze kraft,  
den liepte er leben unde lîp.  
er satzte ein minneclîchez wîp  
an sîne sîten alle zît.*

<sup>231</sup> Siuts, Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben, S. 103.

<sup>232</sup> So auch Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 169; Wagner, Gottesbilder, S. 349 sowie Laude, Manipulierte Öffentlichkeit, S. 115.

<sup>233</sup> Eming, Subversion through affirmation, S. 217.

*scharlach unde samît,  
daz beste, daz er veile vant,  
daz was ir tegelich gewant.  
die halsete er unde kuste,  
als vil in des geluste,  
daz ez diu hûsvrouwe ane sach. (v. 56-67)*

Die Ordnung der Ehe wird hierbei – auch wenn es möglicherweise zunächst so scheinen mag – nicht infrage gestellt. Zwar ist die Frau auch aus der ehelichen Ordnung (vorübergehend) ausgeschlossen, indem die Gemeinschaft mit dem Ehemann aufgehoben ist. Doch der Ehemann selbst bleibt seiner Verantwortung als Ehemann und der gottgewollten Ehe verpflichtet. Nicht ein anderweitiges Vergnügen, sondern die Rettung der Ordnung ist Zweck der Inszenierung. Die Ehre des Ehemanns nimmt deshalb keinen Schaden; er „vergnügt sich nur aus pädagogischen Gründen mit dem Liebchen, nur Küßchen gibt es, die Öffentlichkeit schaut zu und lobt sein Tun“<sup>234</sup>.

Die Inszenierung des Mannes ist damit auf die Ehefrau hin ausgerichtet: Der Ehemann „demonstrates what living without him really means, and what her obstinacy has cost her.“<sup>235</sup> Zelebriert wird die geordnete Gemeinschaft. In deren Zentrum steht eine Frau, die sich in die untergeordnete Stellung ihres Geschlechts fügt und deshalb demonstrativ belohnt wird, indem sie kostbar gewandet und liebkost wird. Dem gegenüber ist die Ehefrau, d.h. die Grenzgängerin, körperlich gezüchtigt, ihrer Kleidung beraubt und missachtet zum tatenlosen Zusehen verurteilt. Das Grenzgängertum steht, so wird anhand dieses Kontrastes demonstriert, einer Akzeptanz durch und Integration in die Gemeinschaft unversöhnlich entgegen. Es bedroht die (soziale) Stellung der Frau, zumal die Exklusion in eine lebensfeindliche Totalität getrieben wird: Die „Schutz- und Kontrollfunktion der Verwandten und der Nachbarschaft (Freunde) in der mittelalterlichen Gesellschaft, die dem Ehemann keine uneingeschränkte Aggressivität erlaubt“<sup>236</sup>, verliert ihre Gültigkeit.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 36.

<sup>235</sup> Eming, *Subversion through affirmation*, S. 217.

<sup>236</sup> Ehrismann, *Anmerkungen und Kommentar*, S. 260.

<sup>237</sup> So auch Bialas, *Wachte die Herkunftssippe*, S. 41. Möglicherweise wird die Thematik der Verwandtenhilfe bereits zu Beginn des Märe in den Drohungen der Frau gegenüber dem Mann aufgerufen (Hofmeister, *Rebellion und Integration*, S. 74): „Ihr Tod werde ihn schwer schädigen! Das läßt sich nur verstehen (und wird dann auch vom Fortgang der Handlung bestätigt), wenn man hierin eine Drohung mit der Macht ihrer Sippe (Sippe in weiter Bedeutung) sieht: Sollte sie nach ihrer schweren Züchtigung sterben, so würden ihn ihre Leute zur Rechenschaft ziehen“ (ebd.). Diese Hoffnung auf Unterstützung wird als irrig entlarvt, denn der Ehemann vermag, die Verwandten in die Bestrafung einzubeziehen, obgleich diese das Leben der Frau, wie im Nachhinein explizit berichtet wird, grundlegend gefährdet. Vor dem Hintergrund dieser anfänglichen Hoffnung entfaltet die Abkehr der um Hilfe angerufenen Verwandten eine umso deutlichere Wirkung.

*dô sprâchen si: ,wir wizzen wol,  
 daz ir der übele sît sô vol,  
 daz er iu niht wan rehte tuot [...].‘  
 swelhen vriunt si des übergie,  
 daz er den wirt bat umbe sie,  
 dem antwurte er alsô:  
 ,ich bin iuwer rede vil vrô,  
 ich leiste iuwer bete und iuwern rât.  
 welt ir mir setzen, swaz ir hât:  
 ob si ein übel wîp welle sîn,  
 daz iuwer guot sî allez mîn –  
 sô lâze ich si her ûz gân  
 und enpfilhe ir allez, daz ich hân.‘  
 ,nein ich‘, sprach er zehant,  
 ,mir ist ir muot wol bekant,  
 ichn wil ez niht sô sêre wâgen.‘  
 sus schuofer mit ir mâgen,  
 daz si die bete alle liezen.  
 dô liez er si geniezen:  
 er bôt in michel êre  
 und liepte sich in vil sêre  
 mit guote und mit lîbe.  
 sus schiet er von dem wîbe  
 ir vriunde alle gemeine,  
 dô wart si alters eine. (v. 81-108)*

Aus dieser Eliminierung der Frau aus der Gemeinschaft folgt die Tilgung der Frau aus dem öffentlichen Bewusstsein, denn keiner der Verwandten sorgt schließlich noch für sie; ihre Daseinsberechtigung im kollektiven Denken hat sie durch ihre anfängliche Grenzübertretung verwirkt. Die aus dieser Grenzübertretung resultierenden Verluste aller existentiellen Attribute – der Menschlichkeit, der Lebendigkeit, der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christen und der Sippe – bestärken diese Isolation.

Anders als im Falle des begrabenen Ehemanns ist hier die Gesellschaft in Gestalt einer öffentlichen Gerichtsbarkeit<sup>238</sup> in den Ausstoßungsprozess involviert: „Es wird hier textintern von einem und mit einem literarischen, d.h. in der Erzählung selbst auftretenden, Publikum die Umsetzung eines Handlungsmodells mit Warncharakter verdeutlicht.“<sup>239</sup> Diese Involviertheit der Öffentlichkeit ist möglich, da der

<sup>238</sup> Hofmeister, *Rebellion und Integration*, S. 74.

<sup>239</sup> Ebd., S. 73.



Ausstoßungsprozess, anders als im ‚Begrabenen Ehemann‘, in der ‚Eingemauerten Frau‘ nicht impliziert, dass das Chaos ausgeweitet wird. Stattdessen wird dessen gesellschaftskonforme und -stabilisierende Eindämmung als Ziel definiert. Deshalb wird die Urheberin desselben, die sich im ‚Begrabenen Ehemann‘ ungehindert, von ihrem Ehemann gar befördert, ausleben kann, in dieser Erzählung von ihrem (nahezu) ideal gezeichneten Mann auf sich selbst zurückgeworfen. Das Bild von der Stellung des Grenzgängers ist somit negativ bestimmt, die Daseinsform als eine Strafe und ein im Angesicht des zu vernichtenden Chaos notwendiges Korrektivmittel dargestellt.

Das Einmauern erscheint dabei zwar zunächst als Strafe für einen individuellen Fehler, wird durch den Verweis auf andere böartige Frauen jedoch verstärkt mit der Vorstellung einer kollektiven weiblichen Minderwertigkeit verbunden. So wird über das Urteil, das diverse Ritter über ihre Frauen fällen, berichtet:

*sumeliche sprâchen: ‚mir hât diu mîn  
sô vil ze leide getân,  
si muoz ouch lîhte hie bestân,  
daz ir mîrs guot machet.‘ (v. 288-291)*

Das negative Urteil angesichts des Agierens der Frau wird folglich noch intensiviert, indem dieses als Symptom eines gesellschaftsgefährdenden Grundübels erscheint. Betont wird der Strafcharakter, der dem Sturz in das Wiedergängertum zukommt, darüber hinaus auch durch den Wandel im gesellschaftlichen Agieren, der sich vollzieht, nachdem die Frau sich zur Ordnung bekannt hat: Die reumütige Sünderin findet das Gehör Gottes wie der Gemeinschaft,<sup>240</sup> und so wird die bekehrte Frau unter Fürsprache des Pfarrers wieder in die soziale, eheliche wie göttliche Ordnung aufgenommen.<sup>241</sup> Die Mauer als räumliche Manifestation ihres degradierten Status wird niedergerissen und ein heiteres Fest veranstaltet, das unter anderem über das sozial integrierende Instrument des Lachens die Wende zum Guten symbolisiert.<sup>242</sup> Aufgabe dieses Festes ist es, die Frau, vor allem aber die geheilte Ordnung<sup>243</sup> zu ehren: Die Frau ordnet sich, wie von der Gesellschaft gefordert, den Geboten des Mannes

<sup>240</sup> So auch Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 84; Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 175 sowie Ziegeler, Erzählen im Spätmittelalter, S. 205f.

<sup>241</sup> „Dieses Zusammenführen eines gespaltenen Paares stellt eine Umkehrrolle des Geistlichen zu seinem sonstigen Verhalten in den Mären“ (Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 512) dar, „in denen er gerade in seiner mancherorts typisierten Liebhaberrolle die Ehe, der er einst ja seinen und Gottes Segen gab, durch sein Werben und seine sexuelle Aktivität viel eher gefährdet, als sie bestärkt.“ (Ebd.)

<sup>242</sup> Coxon, *der werlde spot*, S. 111f.

<sup>243</sup> Ebd., S. 109.

unter. Diese Unterordnung ist, wie der Pfarrer im Gespräch mit dem Ehemann explizit formuliert, die Voraussetzung für die Erlösung aus der Isolation:

*er sprach: ,nu tuot, des ich iuch bite,  
dâ gewinnet ir gotes hulde mite;  
swaz iu mîn vrouwe habe getân,  
des lât si iuwer hulde hân;  
si tuot niht nâch dirre vrist,  
wan allez, daz iu liep ist.‘ (v. 179-184)*

Vor diesem Hintergrund sowie aufgrund der Entscheidung, die anderen böartigen Frauen des Landes zu bekehren und damit gleichfalls in die Ordnung zu integrieren, wird die Frau gar als Heilige verehrt:

*daz begunde den rittern allen  
ze wunsche wol gevallen,  
si sprâchen: ,ir sît ein heilic wîp!  
daz got iuwer sêle und iuwern lîp  
vil lange ensamt lâze sîn!‘ (v. 281-285)  
,got hât ir michel êre‘,  
diu werlt wære vil sêre  
mit ir tugenden gekrænet,  
wol gezieret und geschœnet. (v. 305-312)  
man hiez si die heiligen vrouwen  
und suohten si als ein heilictuom. (v. 392-393)*

Die Unterordnung der Frau wird belohnt; so – und nicht im Sinne einer in der Forschung gelegentlich postulierten Anerkennung des Inklusentums als Form eines selbstbestimmten Lebens für Frauen bzw. im Sinne eines insgeheimen Triumphes der Frau – ist die Verehrung der Frau als Heilige zu verstehen.<sup>244</sup> „Ihr Ruhm folgt nicht

---

<sup>244</sup> So auch Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*, S. 84, Anm. 29. Zur gegenteiligen Meinung vgl. insbesondere Eming (*Eming, Subversion through affirmation*). Eming führt aus: „Apparently, she does not become an obedient, repentant wife, but a celebrity instead. All of a sudden, she no longer seems to be intimidated, contrite, tamed, and so complete different from her former self. In short, the woman has once more achieved a strong position [...]. While she seems to submit both to marital and divine power, she uses them both for her own means and, in the end, holds the superior position.“ (Ebd., S. 223-227.) Sie selbst jedoch beobachtet zugleich: „In my view, the supposedly converted wife herself gave the decisive hint of how her change of mind came about. When she announced her intentions to let the other women experience the same situation in which she had been, she obviously expected that the threat of an abhorrent, lifelong imprisonment would be enough to bring about a conversion. In doing so, she indirectly reveals that it was exactly this threat which must have instigated her own conversion, rather than repentance or any other religious motive.“ (Ebd., S. 225.) Damit wird jedoch zugleich deutlich, dass die anderen Frauen in dem Weg der eingemauerten Frau mitnichten ein Potential erkennen, eine übergeordnete Position zu erhalten – und Furcht ist es eben auch, die das Agieren der eingemauerten Frau selbst dominiert. Von einer Instrumentalisierung dieser sozialen Mechanismen (ebd., S. 227) zu ihren eigenen Zwecken ist in diesem Zuge nichts zu spüren.

aus ihrem Leben als Inkluse, da sie es ja weder freiwillig auf sich genommen noch zu Ende geführt hatte; er folgt aus der abschreckenden Wirkung, die das Einmauern als Strafe auf andere ‚böse‘ Frauen hat.“<sup>245</sup> Und so bleibt auch trotz der Heiligenverehrung der Objektcharakter der Frau erhalten; die Aufgabe jeder Eigenmächtigkeit ist Voraussetzung für die Integration – bzw. Assimilation – der Frau. Deren Handeln, das in der Forschung zum Teil als eigenverantwortlich beschrieben wird,<sup>246</sup> wird einzig in den ihr mit Rückgriff auf religiöse, eheliche wie soziale Normen zugewiesenen Schranken und Denkhorizonten anerkannt. Zwar geht der Vorschlag, von nun an andere Frauen durch Androhung eines analogen Schicksals zu bekehren, von der Frau aus, doch liegt diesem Wunsch die Internalisierung der ihr zugeordneten, jedwede Eigenmächtigkeit leugnenden Frauenrolle zugrunde. Die Akzeptanz dieser Rolle durch die Frau betont der Pfarrer gegenüber dem Ehemann (v. 183-184). Damit handelt die Frau nur scheinbar eigenmächtig, während sie tatsächlich zum Objekt und zu einem Instrument herabgewürdigt wird, das der Unterwerfung der weiblichen Eigenwilligkeit dient.

Eine Instrumentalisierung der Frau ist auch in der ‚Gevatterin Rat‘ zu beobachten. Wie der nach ihrer Einmauerung bekehrten Frau ist auch der Ehefrau in diesem Märe scheinbar eine selbstbestimmte soziale Position zu eigen, und wie diese ist auch sie tatsächlich nur das Objekt der Handlungen anderer. Zentral erscheint hierbei die Rolle der Gevatterin. Diese stellt den durch sie aufwändig geplanten<sup>247</sup> und inszenierten Scheintod gegenüber der Ehefrau vorab als geeigneten Weg dar, um die Wünsche der Ehefrau zu realisieren:

*„swaz ich iuch heize tuon, daz tuot.  
ich mache iu vröuderîchen muot.  
sô ir in von acker varn sehet,  
sô leget iuch nider unde jehet,  
iu tuo daz herze vil wê.  
ich wil in ouch gesprechen ê  
und wil im wærlîche sagen,*

---

Nicht ihre eigenen Ziele, d.h. die eingangs angestrebte Willensmächtigkeit, sondern die ehelichen und göttlichen Gebote werden verwirklicht.

<sup>245</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 84, Anm. 29. Analog spricht auch Ziegeler dem Stricker ein konsequentes ironisierendes Spiel mit den Handlungsstationen der Legende zu. (Ziegeler, Erzählen im Spätmittelalter, S. 208f.)

<sup>246</sup> Gephardt, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 179.

<sup>247</sup> Gegenüber der Ehefrau legt die Gevatterin ihre Pläne dar; dies „hat die Qualität der Vorausdeutung und lenkt wie diese die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Entwurf und Realisierung“ (Grubmüller, Schein und Sein, S. 247), d.h. etwa auf die soziodiskursiv besonders aussagekräftigen Strategien der Konstruktion des Wiedergängertums.

*daz ir in disen zwein tagen  
vil gewisliche sterbet.  
nu sehet, daz ir werbet  
vil rehte, als ich iu hân gesaget.  
iuch hât der sælden tac betaget,  
daz ich iu zuokomen bin. ‘ (v. 105-117)*

Die Gevatterin hat ihren eigenen Worten zufolge die Interessen der Frau im Sinn, wenn sie diese in den Scheintod schickt; es scheint auf den ersten Blick, als stelle sie sich in deren Dienst. Die Gevatterin ist dabei nicht nur bestrebt, die missliche Situation der Frau zu verbessern. Vielmehr zielt ihr Handeln darüber hinaus darauf, die eheliche Hierarchie umzukehren, und damit auf eine Machtposition der Ehefrau: Die Gevatterin prophezeit der Frau eine Stellung, die ihr die Herrschaft in der Ehe sichert.

*,ich mache in iu sô gehôrsam,  
daz er iu niemer niht getuot  
wan allez, daz iuch dunket guot. ‘ (v. 60-62)*

Mit ganz ähnlichen Worten wird die Stellung der eingemauerten Frau nach ihrer Bestrafung und nach der damit einhergehenden Ordnungswiederherstellung illustriert: Untergeben und gehorsam präsentiert sie sich gegenüber ihrem Ehemann. Hier ist diese Beschreibung auf den Ehemann bezogen; die angestrebten Machtverhältnisse stehen jenen am Ende der ‚Eingemauerten Frau‘ diametral entgegen. Sie sind damit Ausdruck einer weiblichen Überhebung über die gottgewollte Eheordnung.

Ein solcher Zustand jedoch wird von der Ehefrau in der ‚Gevatterin Rat‘ gar nicht angestrebt. Sie hofft vielmehr auf eine Ordnungsrestitution und verspricht der Gevatterin für die Erfüllung dieses Wunsches reichen Lohn:

*,gewinne ode hân ich iht,  
des ir ze lône dar umbe gert,  
des sît ir alles gewert,  
daz ir mirz bringet dar zuo,  
daz er sich slahens abetuo. ‘ (v. 94-98)*

Die Inszenierung des Wiedergängertums könnte für die Gevatterin damit ein Mittel zur finanziellen Bereicherung darstellen. Diese Möglichkeit jedoch weist die Gevatterin vehement zurück:

*si sprach: ,sît ringes muotes,  
ich ger niht iuwers guotes.  
ich wil iu mîne meisterschaft*

*erzeigen durch der liebe kraft,  
die ich iu lange hân getragen.*‘ (v. 99-103)

Es geht der Gevatterin nicht um einen materiellen Gewinn. Stattdessen beruft sie sich auf ihre Verbundenheit mit der Ehefrau. In diese Verbundenheit jedoch findet sich bereits zu diesem frühen Zeitpunkt eine zweite Motivation eingeflochten: Die Gevatterin möchte der Ehefrau ihre *meisterschaft erzeigen* (v. 101-102). Es geht somit – und im Verlaufe der Handlung zunehmend – nicht primär um das Wohl der Ehefrau. Diese wird vielmehr zum Objekt der Gevatterin, die nach selbstbestimmtem Handeln und nach dem Beweis der eigenen Wirkmächtigkeit strebt. Die Gevatterin nutzt die Konstruktion des Scheintodes für ihre eigenen Ziele. *‚tuot als ich iuch lêre‘* (v. 87) – mit diesen Worten leitet die Gevatterin die Realisierung der angestrebten Eigenmächtigkeit ein; die Ehefrau hat ihren Anweisungen zu folgen, und sie folgt ihnen.

Dieses Streben der Gevatterin nach Machtentfaltung ist vor allem durch weibliche List und den Anspruch auf Deutungshoheit geprägt. Diese Deutungshoheit wird insbesondere über optische Inszenierungen herbeigeführt: Die optischen Reize der vorgeblich neuen Frau werden bereits vor dem ersten Treffen dem Ehemann durch die Gevatterin dargelegt. Doch auch in sprachlichen Formen<sup>248</sup> kann die Deutungshoheit ihren Ausdruck finden, wenn die Gevatterin dem Ehemann den nahen Tod seiner Frau<sup>249</sup> vortäuscht. Zudem inszeniert die Gevatterin mithilfe eines unbelebten Gegenstands in Verhöhnung der religiösen Ordnung einen täuschend echt wirkenden verstorbenen Menschen, dem ein christliches Begräbnis zuteil wird, dessen Bedeutung damit zugleich *ad absurdum* geführt erscheint (v. 200-213). Um das Ableben der Frau vorzutäuschen, bezieht die Gevatterin dabei im Gespräch mit dem Pfarrer über den Ehemann und die vorgeblich tote Frau sowohl den Zorn des Mannes, d.h. altbekanntes und verbürgtes Wissen, wie auch finanzielle Anreize (v. 222-224; 237-239) ein:

---

<sup>248</sup> „Der Typus der wortmächtigen Frau, die die Welt durch ihre Sprachgewalt verkehren kann, ist Teil fast jedes Märe.“ (Snyder, Märenforschung und Geschlechterbeziehungen, S. 125.) Die zentrale Rolle der Klugheit für das (Sprach-)Handeln der Gevatterin betont auch Ehrismann (Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 33), während Grubmüller grundsätzliche Strategien zur innerliterarischen Beweisführung durch Erzählen verhandelt und dabei unter anderem darauf verweist, wie wirkmächtig der Rückgriff auf nicht zu bezweifelndes Wissen ist, wie es die Gevatterin vorbringt, wenn sie gegenüber dem Pfarrer beispielsweise religiöse Lehren heranzieht. (Grubmüller, Schein und Sein, S. 245.)

<sup>249</sup> Diese wird zudem angewiesen, in dem Falle, dass der Ehemann sich selbst überzeugen möchte, vorzugeben, ihr tue *daz herze vil wê* (v. 109). Darüber hinaus stellt die Gevatterin auch Trauergesten, d.h. tradierte, den Sachverhalt stützende symbolische Kommunikationsformen in den Dienst ihres Betrugs.

*,swaz im ze gebene geschiht,  
 dâ vür setze ich iu ein pfant,  
 daz ir si leget sâ zehant. ‘ (v. 222-224)  
 ,ich setze iu pfant vür, swaz ir welt,  
 daz ir langer niht entwelt,  
 ir leget si, dâ si ligen sol. ‘ (v. 237-239)  
 ,nu gât hin balde’, sprach er,  
 ,und bringet mir ein pfant her,  
 daz zweier pfunde wert sî. ‘ [...]   
 swie dem pfaffen was gelogen,  
 er was iedoch niht gar betrogen:  
 er het ein pfant vür zwei pfunt. (v. 249-259)*

Zugleich werden wiederholt Vergleiche der Gevatterin mit Gott gezogen und damit ihr Hochmut besonders eindringlich vorgeführt. Sie tritt nicht nur auf struktureller Ebene Erlösung versprechend (v. 106) an die Stelle des um Hilfe angerufenen Gottes, vielmehr schreibt sie ihr eigenes Werk an der Ehefrau Gott zu:

*,daz ich iu zeigen wil ein wîp,  
 diu einen wunneclîchen lîp  
 von gotes meisterscheftê hât‘ (v. 325-327),*

verlockt sie den Ehemann, während sie selbst

*mahte in den sehs wochen  
 ir gevatern einen sô schænen lîp,  
 daz man ein sô schæne wîp  
 in der gegende niender vant. (v. 388-391).*

Offenbar glaubt die Gevatterin sich gottgleich waltend. Ihr Eigenlob wird hier nur implizit mitgedacht, an anderer Stelle jedoch auch unverhohlen formuliert: *,iuch hât der sælden tac betaget, / daz ich iu zuokomen bin‘* (v. 116-117), urteilt sie gegenüber der Ehefrau.

Die Gevatterin macht sich jedoch nicht nur die Ehefrau untertan. Vielmehr erhebt sich sie zugleich über den Ehemann.<sup>250</sup> Diese Überhebung über den Mann stützt sich vor allem auf die den Ehemann lockende, vorgeblich neue Frau:

*dô daz ezzen ergie,  
 sîn gevatern er gevie  
 vræliche bî der hende.*

---

<sup>250</sup> Vgl. zu den Geschlechterverhältnissen, die anhand der Beziehung zwischen der Gevatterin und dem Ehemann aufgezeigt werden, die ausführlichere Darstellung in Kapitel 2.2.3.

*hin an des gadems ende*  
*wiste er si von dem wibe.*  
*er sprach: ‚mit mînem lîbe*  
*und mit allem mînem guote*  
*tuot, swes iu sî ze muote*  
*und samnet mich und daz wîp.*  
*daz bîten benimet mir den lîp. ‘ (v. 493-502)*

Zugleich versinnbildlicht diese Szene erneut die Verfügungsgewalt der Gevatterin über die Ehefrau, die durch die Gevatterin geformt und definiert wird. Dabei instrumentalisiert die Gevatterin bewusst den Raum, um in der entrückt-unwirklichen Abgeschiedenheit ihres Hauses und damit frei von gesellschaftlichen Beziehungen und Strukturen ihre Herrschaft zu entfalten. Sorgfältig baut die Gevatterin eine Traumwelt auf, kleidet die Frau in feine Gewänder, pflegt und versorgt sie mit guten Speisen und schmückt den Ort mit Blättern und Blüten. – Und doch, obwohl ihr Verhalten jenem des Mannes der eingemauerten Frau diametral entgegensetzen scheint, degradiert sie die Frau zum Objekt; zum Objekt ihres strategischen Agierens und des Begehrens des Ehemanns.<sup>251</sup>

Dessen Perspektive auf seine Frau ist zu Beginn der Erzählung jedoch, fern jeden Begehrens, durch negative Eindrücke gekennzeichnet: *bitter und sûre* (v. 2) scheint seine Frau ihm,<sup>252</sup> *bæse* (v. 15) all ihr Handeln und ihre Worte, unzerstörbar gar ihr Leben. Umso stärker sehnt er dessen Ende herbei:

*‚wie sol ich des erbîten,*  
*daz uns der tôt scheide?*  
*der doner slahe uns beide!*  
*der tîvel brâhte mich ze dir*  
*und dich sîn muoter her ze mir. ‘*  
*swenne er si roufte unde sluoc,*  
*des endûhte in niemer genuoc,*  
*unz er si vür tôt ligen liez.*  
*er trat si sêre unde stiez;*  
*des genugte in vil selten.*  
*sîn vluochen und sîn schelten*  
*diu wâren âne mâze gar.*

<sup>251</sup> Damit basiert die Strategie der Gevatterin nicht zuletzt „auf der voraussetzungslosen Richtigkeit der Annahme, daß das Verhalten der Männer [...] in erster Linie von sexuellen Antrieben und Wunschvorstellungen gelenkt wird.“ (Hoven, Studien zur Erotik, S. 48.)

<sup>252</sup> Auffällig scheint, wie breit die Perspektive des Mannes geschildert und dass sie durch das Verb *dunken* als solche markiert wird; dies lenkt den Fokus auf die Zuschreibungsprozesse durch den Mann.

*er nam der vuoge niender war.  
 er swuor vil ernstliche,  
 alle die liute ûf ertriche,  
 beidiu man, kint unde wîp,  
 ob die alle slüegen ûf ir lîp,  
 si würde niemer volslagen (v. 16-35).*

Deutlich wird hier der Eindruck einer widernatürlichen Natur, die dem Mann die Frau nahezu unsterblich erscheinen lässt und zu einem Gefühl der Bedrohung durch die Frau führt, der der Mann sich ausgesetzt fühlt:

*,verslünde si diu erde,  
 sô wolde ich vrô dar heim varn;  
 daz wil ich ê vil wol bewarn.  
 die wîle ich si unbegraben weiz,  
 sô switze ich blutigen sweiz. ‘ (v. 146-150)*

Die abwertende Perspektive des Ehemanns auf wiedergängerähnliche Daseinsformen tritt zudem zutage, wenn er seine verhasste Frau einer solchen potentiell anheim stellt: So sorgt er sich, mit dem vorgeblichen Tod seiner Frau konfrontiert, in keiner Weise um ordentlich durchgeführte christliche Begräbnisrituale. Stattdessen offenbart er Desinteresse und Gewaltphantasien, die auf Praktiken der Todesstrafe, wie der begrabene Ehemann sie erfährt, rekurrieren:

*,swaz ir welt, daz gebet dar abe,  
 daz man ir balde ein grap grabe,  
 swenne ir diu sêle ûzgê.  
 begrabet ir si ein lützel ê,  
 si stirbet in dem grabe wol. ‘ (v. 151-155)*

Die neue Erscheinung seiner Frau hingegen stellt sich dem Ehemann wie eine Erlösung dar.<sup>253</sup> *sælic* (v. 467) und im *himelrîche* (v. 563; 592) glaubt er sich, bis er erkennen muss, dass die Isolation, in die er der Frau gefolgt ist, mit der gesellschaftlichen Lebenswelt nicht vereinbar ist. Die trügerische Idylle und das gerade erst gewandelte positive Bild von der grenzgängerischen Frau werden zunichte gemacht. Und so reduziert er die Rolle seiner Frau erneut auf ein Objekt. Er nimmt die ursprüngliche, negative Perspektive wieder auf und verbietet ihr das Wort, derweil er ohnmächtig der misslichen Situation, die die Frau aus seiner Sicht heraus verursacht hat, und dem „unerbittlichen Verlauf eines Vermittlungsprozesses der kollektiven

<sup>253</sup> So auch Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*, S. 83.



Kenntnis der Schande<sup>254</sup>, d.h. dem Spott der Öffentlichkeit, preisgegeben ist. Drastischer könnte die Konsequenz für den Ehemann kaum ausfallen: Wie der begrabene Ehemann stürzt er in jene soziale Existenzform, die er so sehr fürchtet.<sup>255</sup> Wie viel das Urteil der Gesellschaft dem Ehemann bedeutet, wird gleich zu Beginn des Märe vorgeführt, indem allein dieses ihn davon abhält, seine Frau tatsächlich zu töten.<sup>256</sup>

*daz er ir den lîp niht nam,  
daz liez er durch die liute mê  
denne durch die geistlichen ê. (v. 8-10)*

Diesem gefürchteten, da als Machtinstrument der sozialen Ausgrenzung fungierenden<sup>257</sup> Spott der Öffentlichkeit fällt der Ehemann anheim. Derart erschreckend erscheint diese Situation dem Ehemann, dass ihm im Vergleich zu seiner unehrenhaften Existenz der christliche, d.h. mit ewiger Gemeinschaft und Erlösung verbundene Tod als erstrebenswerte Alternative erscheint. Damit betont er zugleich erneut die negative Perspektive auf das Chaos:

*,ich muoz der lantliute spot  
lîden unz an mînen tôt.  
si tuont mir sô grôze nôt,  
gevreiscent si daz mære,  
daz ich gerner tôt wære.‘ (v. 624-628)*

### 2.2.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: Verstoß und Replik

Im ‚Begrabenen Ehemann‘ geht das Chaos von der Frau aus: Sie ist es, die die Ordnung, nach der der Mann über die Frau herrscht, systematisch zerstört, denn *si dûhte an disem mære, / daz si sîn meister wære* (v. 113-114). Es überrascht kaum, dass ihr diese Rolle zukommt, erscheint die Frau im mittelalterlichen Denken doch oftmals als „das dämonische Zerrbild rechter gottgewollter Ordnung“<sup>258</sup> und als von rücksichtsloser Herrschsucht getrieben – kurz: Sie ist der Inbegriff des Chaos. Die Frau im ‚Begrabenen Ehemann‘ ist als konsequente Ausgestaltung dieses

<sup>254</sup> Coxon, *der werlde spot*, S. 115.

<sup>255</sup> So auch ebd., S. 107f.

<sup>256</sup> Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 33.

<sup>257</sup> So auch Keller, *Dekonstruierte Männlichkeit*, S. 127.

<sup>258</sup> Müller, *Noch einmal: Maere und Novelle*, S. 289.

Weiblichkeitskonzepts dargestellt, das insbesondere durch kirchliche Diskurse geprägt ist; sie nutzt Grundprinzipien der sozialen Ordnung in nahezu perverser Form, um ihren Mann in das Verderben zu treiben.

Trotzdem wird nicht die Frau ausgestoßen, um die Ordnung wiederherzustellen, sondern ihr Mann, denn dieser ermöglicht ihr mit seinem Verhalten die Herrschaft.<sup>259</sup> Sie, die Frau, hingegen kann diesem Frauenbild zufolge als triebgesteuertes Wesen nicht geändert werden und führt ihrer Natur gemäß nur aus, was der Mann entfesselt hat, selbst wenn sie einen Mord begeht. Der Mann jedoch verstößt gegen das gegenüber Eva vorgebrachte Wort Gottes: Der Mann „soll dein Herr sein (Gn 3,16).“<sup>260</sup> Das Versagen des Ehemanns wird durch das Epimythion – nachdem die drastischen Folgen bereits narrativ ausgebreitet worden sind – noch einmal auf den Punkt gebracht:

*Den schaden muose er des haben,  
daz er satzte ein tumbez wîp  
ze meister über sînen lîp. (v. 246-248)*

Der Ehemann hat gegen Gottes grundlegend die Ehe definierendes Gebot verstoßen. „Maßgeblich ist demnach eine religiös fundierte, gründlich patriarchalische Vorstellung von der Ehe. Abweichungen von dieser Norm sind mithin nicht einfach nur soziale, sondern im tiefsten immer auch religiöse Verfehlungen“<sup>261</sup>.

Hier also liegt der Fehler,<sup>262</sup> d.h. der Ordnungsverstoß des durch den Erzähler deutlich kritisierten<sup>263</sup> Mannes. Dieser wird ausgestoßen, um die Ordnung wiederherzustellen, wie das Epimythion pointiert resümiert. Diesem Erzählschluss

---

<sup>259</sup> So auch Hoven, Studien zur Erotik, S. 48. Beinahe zynisch-prophetisch muten die Worte des Ehemanns an, mit denen er sich der Frau, der zu glauben er gelobt, unterwirft: „Es wäre seiner Meinung nach *mort und mein* (BE 37), wenn er ihre Bitte nicht erfüllen würde. Dass es sich gerade umgekehrt verhält, ist ein Moment der Komik, das auf der ‚verkehrten‘ Verwendung von Begriffen basiert [...]. In den Worten des Mannes scheint sich der *mort* nicht wörtlich auf eine Person, sondern auf seine oder ihre Liebe zu beziehen [...]. Auf den Ebenen der abstrakten wie der konkreten Bedeutung nimmt der mögliche *mort* das latente Moment der Gewalt auf [...]. Die Sprache konstruiert diese Latenz, indem sie starke Begriffe in zunächst abgeschwächter Bedeutung verwendet. Diese Abschwächung erfolgt einerseits durch Abstraktion und Metaphorisierung, andererseits durch die Verwendung des Konjunktivs. Die Entrückung des Mordes in die Irrealität intensiviert die anfängliche Abstraktion des Begriffs. Mit der Bewegung von der geläufigen konkreten Bedeutung von *mort* hin zu der abstrakten und wieder zurück entsteht eine mehrfache Überraschung“ (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 132).

<sup>260</sup> Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 174.

<sup>261</sup> Ebd.; so auch Ehrismann, Anmerkungen und Kommentare, S. 261. Auch explizit auf den Stricker bezogen stellt Ehrismann fest: „Das Weltbild des Strickers ist in diesem Punkt wenig kompliziert, es entspricht der geistlichen Interpretation: Die Frau ist gut, wenn sie in ihrer Ordnung bleibt, und dies bedeutet auch, daß sie die Herrschaft des Mannes über sich anerkennt“ (Ehrismann, Einführung, S. 23).

<sup>262</sup> So auch Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 27f. sowie Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 83.

<sup>263</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 137 sowie Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 36.

kommt eine zweifache Bedeutung zu:<sup>264</sup> Durch „die märenspezifische Formulierung des Urteilsspruchs kann es einerseits als Schlüssel zur Struktur und der mit ihr verknüpften Erkenntnisleistung dienen, andererseits hat es Verweisfunktion nach außen und erschließt einen Diskussionshorizont, indem das Verhältnis der Rollen in der Ehe aus der Sicht des ordo gefaßt ist.“<sup>265</sup>

Das (vorgebliche) Wiedergängertum bietet damit keine Chance wie im höfischen Märe. Dem Mann ist es nicht möglich, im Durchgang durch den Tod (bzw. einen Nahtod) seine Stellung innerhalb der Gesellschaft zu finden. Anders als die ideale höfische Gesellschaft wird die gottgegebene, relativ statische Ordnung im Märe des Strickers nicht immer wieder dynamisch neu konstituiert. Elemente, die sich nicht in diese Ordnung fügen, werden deshalb nicht integriert, sondern unterdrückt oder entfernt. Die Provokation, d.h. der Verstoß, wendet sich letztlich in Form einer Strafe gegen den Provokateur selbst.<sup>266</sup> Dabei ist diese Strafe der inneren Logik der Erzählung zufolge keine Strafe, die von der Gesellschaft über den Mann verhängt wird. Stattdessen richtet sich das von ihm entfesselte Chaos gegen ihn selbst und verschlingt ihn. Diese – Grubmüller zufolge den Kern eines strickerschen Märe bildende –<sup>267</sup> Handlungspointe offenbart allein den Zuhörern außerhalb der Geschichte – und nicht den Figuren der Erzählung – im Sinne einer Erkenntnis, wie unangemessen das Handeln ist, das der Mann an den Tag legt.<sup>268</sup> Zugleich markiert die Pointe dessen Ausstoßung somit für den Rezipienten als Strafe, vermittels derer die Ordnung wiederhergestellt wird. Die radikale Replik ist dabei ein Zeichen dafür, wie schwer das Vergehen wiegt.<sup>269</sup>

Neben der Frau ist an der Zuschreibung des Wiedergängertums und letztlich an dem Mord der Pfarrer maßgeblich beteiligt. Er unterstützt die Frau bei ihrem Verbrechen und macht sich sowohl – eine in Mären klassische Rolle – des Bruchs des

---

<sup>264</sup> Ragotzky, Die ‚Klugheit der Praxis‘, S. 53-55.

<sup>265</sup> Ebd., S. 55; so auch Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 88.

<sup>266</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 86.

<sup>267</sup> Ebd., S. 91.

<sup>268</sup> Auch Keller spricht, insbesondere im Kontrast zu Bodels ‚Le vilain de Bailluel‘, dem ‚Begrabenen Ehemann‘ neben dem amüsanten eine – wenn auch durch die zugleich enthaltene Komik und das innerliterarische Spiel mit der Wahrheit relativierte – didaktische Ausrichtung zu. Er gibt zudem einen knappen Überblick über die kontroverse Forschungsdiskussion um die Tragweite der (insbesondere in den Epimythien explizit formulierten) lehrhaften Intentionen der Mären. (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 139; 139, Anm. 33.)

<sup>269</sup> So auch Grubmüller, Das Groteske im Märe, S. 42. Daneben tritt Grubmüller zufolge als Ursache für die Härte der Bestrafung, dass „der Demonstrationszweck des Musterfalles zum Verzicht auf alle Relativierungen zwingt.“ (Ebd.)

Keuschheitsgelübdes als auch des Amtsmissbrauchs<sup>270</sup> schuldig. So erklärt er den Ehemann wider besseren Wissens für tot, degradiert ihn zum vorgeblichen Wiedergänger und überlässt ihn dem unchristlichen Tod. Der Pfarrer verstößt damit gegen kirchliche, rechtliche und moralische Ordnungen. Unterstrichen wird diese ordnungswidrige Rolle, indem der Pfarrer nicht nur der Frau bei ihrer Tat zu Hilfe kommt. Er gibt vielmehr selbst den entscheidenden Impuls für die ehebrecherische Beziehung:

*Nu was ein pfaffe in der stat,  
der si des libes dicke bat,  
swenne erz geüegen kunde.  
daz treip er unz an die stunde,  
daz si in minnen began. (v. 133-137)*

Auch der Tod des Ehemanns hat in dieser Beziehung seine Ursache:

*Dô wart ez sô geschaffen,  
daz si den selben pfaffen  
sô sêre minnen began,  
daz ir erleidete der rehte man. (v. 167-170)*

Potentiell deuten sich an dieser Stelle eine Mehrdeutigkeit der *narratio* und damit eine Spannung zu der Lehre an, die im Fazit explizit formuliert wird. Diese Mehrdeutigkeit wird dadurch evoziert, dass die Schwäche der Ordnungsmacht Kirche sowie der ansatzweise kritisierte Irrglaube der Trauergäste dargestellt werden.<sup>271</sup> Diese erscheinen als „Manipulationsmasse, die im Interesse einzelner Protagonisten instrumentalisiert werden kann“<sup>272</sup>.

Das Epimythion hingegen prangert in eindeutiger Weise einzig das Vergehen an, dessen sich der Mann schuldig macht, und steht damit der Mehrdeutigkeit gegenüber. Der Fokus bleibt zudem in dem Märe, das zielgerichtet und mithilfe stereotyper Rollenmuster auf das Ende hin erzählt, auch insgesamt gesehen auf das Treiben der Frau und den Verstoß sowie die Bestrafung des Mannes gerichtet.

---

<sup>270</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 341.

<sup>271</sup> Eventuell lässt sich hier eine grundsätzliche Anprangerung der ebenfalls die Ordnung verkennenden leichtgläubigen Menschen feststellen. So erklärt auch Tanner: „Der Stricker dürfte hier, wie er dies schon im ‚Pfaffen Amis‘ mehrfach getan hat, auf die ‚tumpheit der welt‘ hinweisen [...]. Die Kritik des Strickers trifft einerseits den im Mittelalter verbreiteten Wunderglauben in der Bevölkerung, andererseits auch deren Pfaffenhörigkeit, wegen der die Gemeindemitglieder [...] die Unmoral des sündhaften Pfaffen oft nicht zu erkennen imstande waren.“ (Ebd., S. 342.)

<sup>272</sup> Laude, Manipulierte Öffentlichkeit, S. 117.

Zugleich zieht gerade diese Bestrafung, d.h. die Exklusion des die außereheliche Beziehung störenden Ehemanns, ein Weiterbestehen des Chaos – verkörpert in den beiden verantwortlichen Figuren – nach sich.<sup>273</sup> Dieses Weiterbestehen des Chaos jedoch ist nur für die Frau und den Pfarrer (wie auch auf übergeordneter Ebene für den Rezipienten) ersichtlich, während es für die übrige Gemeinschaft nicht erkennbar ist.

In diesem Fortbestand des Chaos liegt eine entscheidende Differenz zur Handlungsstruktur in der ‚Eingemauerten Frau‘. Dort wird, obwohl die Grundstruktur ähnlich angelegt ist, dieses Weiterbestehen verhindert: Wiederum ist es die Frau, von der das Chaos ausgeht. Auch sie stellt sich gegen die von Gott gesetzte (eheliche) Ordnung. Der Ehemann in der ‚Eingemauerten Frau‘ jedoch, *ein ritter tugende rîche* (v. 1), gibt der weiblichen Herrschsucht – anders als der Protagonist im ‚Begrabenen Ehemann‘ – gerade nicht nach: *daz mohte er niht erlîden / und hiez siz gar vermîden* (v. 5-6). Zwar scheint auch er kurzzeitig dem expandierenden Chaos zu erliegen, indem er sich zu einem in seinen eigenen Augen unangemessenen Gewaltexzess hinreißen lässt. Diesen Ausbruch an unhöfischer Rohheit kennzeichnet er selbst als unangemessen:

*er sprach: ‚sô wil ich gote klagen,  
daz mir diu tumpheit ie geschach,  
daz ich mîn zuht an iu zebrach.‘ (v. 30-32)*

Seine Tugendhaftigkeit jedoch wird nicht infrage gestellt, zumal er die Schuld an seinem Exzess zumindest implizit von seiner Person auf seine Frau verlagert und die Öffentlichkeit von diesem privaten Zwischenfall ausgeschlossen ist. Darüber hinaus bewegt sich die Gewaltanwendung ohnehin im Rahmen der ehelichen Ordnung. Diese verteidigt er, anders als der begrabene Ehemann, rigoros: Er weist die Frau strikt in ihre Grenzen und kommt gerade jenen männlichen Pflichten nach, deren Vernachlässigung den begrabenen Ehemann zum Provokateur der Ordnung und zum Leidtragenden der Replik werden lässt. In der ‚Eingemauerten Frau‘ hingegen stellt nicht der Ehemann, sondern allein die Frau eine Gefährdung für die eheliche – und damit zugleich gesellschaftliche und göttliche – Ordnung dar. Folgerichtig ist sie es, die bestraft wird. Die Replik gegen die ordnungsgefährdende Instanz wird dabei, anders als im ‚Begrabenen Ehemann‘, auch auf der Ebene der erzählten Welt als Strafe wahrgenommen. Der „Stricker entwickelt einen groben Männerspaß zum

---

<sup>273</sup> So auch Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 35.

theologischen Exempel, er rechtfertigt dadurch gegenwärtiges gesellschaftliches Handeln. Seine Kunst der Märentchnik ist die Kunst, die eheliche Beziehung, der die Gattung verpflichtet ist, theologisch zu chiffrieren.“<sup>274</sup>

Eine Eskalation mit letalen Konsequenzen jedoch, wie sie der begrabene Ehemann erleben muss, bleibt aus. Solange der Mann die Ordnung wahrt,<sup>275</sup> so scheint es insbesondere unter kontrastivem Einbezug des Beitrags zum Ordnungsdiskurs im ‚Begrabenen Ehemann‘, ist das Chaos der Frau beherrschbar. Im Rahmen der durch den Mann aufrechterhaltenen Ordnung schlägt es deshalb allein auf die Urheberin des Chaos selbst zurück und vermag sich nicht ausbreiten. Als gesellschaftlich akzeptierte Strafe stellt sich dieses durch den Mann instrumentalisierte grenzgängerische Dasein der Frau als kontrollierbar dar. Der Instrumentalisierung des Chaos kommt sowohl in der aktuellen Situation im Sinne einer Restitution der Ordnung wie grundsätzlich ein gesellschaftsstabilisierendes Potential zu.

*Sîn wære an manigen steten nôt,  
daz ir noch dâ einiu wære,  
diu den liuten vride bære  
vor übelen wîbe meisterschaft,  
die mit ganzer übel sint behaft.* (v. 396-400)

In diesem Urteil des Erzählers über den Nutzen der assimilierten und für die Wertvorstellungen ihrer Gemeinschaft instrumentalisierten Ehefrau ist eine Mehrdeutigkeit angelegt: „Patriarchale Ordnungsvorstellungen tragen mit diesem Ende [...] den Sieg davon, wenngleich es die Frau ist, die sich in der Aura des Ruhms sonnen darf. Die sogenannte moralische Botschaft ist von daher, wie so oft beim Stricker, nicht eindeutig“<sup>276</sup>: Die Ambivalenz resultiert dabei aus einem Zusammenspiel der sozialen und religiösen Mechanismen der Ausstoßung mit jenen der Bewährungsprobe Auserwählter, wie beispielsweise Hiob sie prototypisch durchlebt.<sup>277</sup> Es entfaltet sich somit um das scheinbar simple Gerüst eines Ordnungsverstoßes mit darauf folgender Replik ein im Resultat durchaus mehrdeutiges Geflecht.

---

<sup>274</sup> Ebd., S. 29.

<sup>275</sup> Auch das möglicherweise unterschwellig vorhandene Moment der ehelichen Untreue durch den Ehemann (so auch Laude, Manipulierte Öffentlichkeit, S. 116), das die Ordnung potentiell gefährden kann, wird zurückgewiesen, indem die Tugend des Ehemanns und die Kontrastfunktion hervorgehoben wird, die seiner Zuneigung zu der anderen, rollenkonform auftretenden Frau zukommt.

<sup>276</sup> Gephart, Das Gehäuse des Selbstzwangs, S. 170.

<sup>277</sup> Auf diese beiden Deutungsmöglichkeiten weist Tomasek in Bezug auf die Darstellung von Krankheiten in mittelhochdeutscher höfischer Literatur hin. (Tomasek, Kranke Körper, S. 98; 101.)

Eine ganz eigene Ausgestaltung der Folge von Ordnungsverstoß und Replik findet sich auch in ‚Der Gevatterin Rat‘: Das Fehlverhalten, so wird zunächst zu Beginn des Märe suggeriert, liegt scheinbar in der Feindschaft und Gewaltanwendung, die die Frau durch den Mann erleidet.<sup>278</sup> Die (vorgebliche) Illegitimität dieses Handelns wird durch verschiedenste Instanzen betont. Zunächst einmal klagt die Ehefrau selbst über das Unrecht, das die eheliche Gewalt darstelle (v. 63-69; 609-622). Doch auch der Erzähler betont, wie unbegründet die Strafe durch den Ehemann ist. Dieser Mangel an Begründung lässt die Gewalt für die Frau noch unerträglicher werden:

*si muote daz noch mêre,  
daz er ir missetât nie gewuoc,  
denne allez daz er si gesluoc.  
er tet ir wirs denne wê  
und zêch si dâ bî nihtes mê,  
wan daz er ir vîent was. (v. 40-45)*

Entsprechend streng urteilt die Gevatterin gegenüber dem Ehemann selbst:

*,ich entsitze daz,  
daz mîn gevater grôzen haz  
von iu ie muose dulden,  
ichn weiz, von welhen schulden.  
tuot ir disem wîbe alsam,  
daz wirt ein houbethaftiu scham,  
in der ich danne müese bestân,  
wan ich vûr iuch gelobet hân,  
ir sît der beste wîbes man,  
den diu werlt ie gewan.‘ (v. 503-512)*

Die von der Gevatterin maßgeblich konzipierte und durchgeführte Replik richtet sich folglich in Form eines Betrugs, der mit erzieherischen Intentionen<sup>279</sup> unterlegt ist, gegen den Ehemann. Dieser gelobt, getrieben von der Sehnsucht nach der gepriesenen, vorgeblich unbekannten Frau, tatsächlich Besserung. Gegenüber der scheinbar neuen Frau zeigt er sich anschließend in Liebe ergeben; die Konflikte innerhalb der Ehe sind vergangen.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> So auch Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*, S. 83.

<sup>279</sup> So auch Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 32.

<sup>280</sup> So auch ebd., S. 33.

Die zu erwartende Ordnungswiederherstellung jedoch bleibt aus.<sup>281</sup> Stattdessen verliert sich der Mann im Chaos:

*Sus lac er bī dem wībe  
vil lange naht unde tac.  
swie vil er bī ir gelac,  
des endûhte in allez niht genuoc.  
er lie den wagen und den pfluoc  
sô lange dar umbe stille stân,  
daz ze im begunden gân  
sīne vriunde alle unde jâhen,  
dô si in ligen sâhen,  
er wolde gar verderben,  
und hiezen in werben  
als einen andern sīnen genôz. (v. 568-579)*

Der Ehemann *verligt* sich in der selbst gewählten Isolation, ohne, wie etwa Willekin, gestärkt aus dieser Krise hervorgehen zu können. Der Wendepunkt des Märe offenbart vielmehr den wahren Fehler des Mannes: Nicht seine eheliche Willkür, sondern seine mangelnde Kontrolle über die herrschsüchtige Gevatterin stellt die Provokation gegen die Ordnung dar. Der Fokus verschiebt sich somit von den Bestimmungen, die für den Mann in der Ehe gelten, hin zu einer grundsätzlichen Verhandlung der weiblichen Herrschaft und des zwischengeschlechtlichen Verhältnisses. Dieses Verhältnis wird durch die Gevatterin in seiner gottgewollten Hierarchie untergraben, indem sie sich den Mann hörig macht. Wie die Frau im ‚Begrabenen Ehemann‘ jedoch wird auch die Gevatterin nicht durch eine Replik bestraft. Diese trifft stattdessen wiederum den Mann, der die Frau nicht zu bändigen versteht. Der Mann unterwirft sich vielmehr, dem begrabenen Ehemann nicht unähnlich, willig dem Diktat der Gevatterin (v. 351-355).<sup>282</sup> Zwar scheint es zunächst so, als ob die Ordnung letztlich tatsächlich wiederhergestellt wird, schließlich findet der Ehemann offenbar zu seiner ehelichen Rolle zurück, indem er beide Extreme, die anfängliche willkürliche Aggression wie die ihn existentiell gefährdende<sup>283</sup> übersteigerte Hingabe an die Frau, überwindet. Doch er

---

<sup>281</sup> So auch Hoven, die, anders als einige andere Autoren (vgl. beispielsweise Coxon, *der werlde spot*, S. 108), im Ausgang des Märe einen „doch recht unversöhnlichen Schluß“ (Hoven, *Studien zur Erotik*, S. 49) erblickt.

<sup>282</sup> Vgl. zur Unterwerfung des Ehemanns unter die Gevatterin die ausführliche Darstellung in Kapitel 2.2.3.

<sup>283</sup> So auch Hoven, *Studien zur Erotik*, S. 51.



muss seine Provokation der Ordnung durch die Replik büßen, die ihn sozial verstoßen und finanziell ruiniert zurücklässt.<sup>284</sup> Auch seiner Handlungsmacht ist er beraubt:

*sît liez er daz wîp genesen.  
die entorste er schelden noch loben  
man næmez anders vûr ein toben (v. 642-644),*

berichtet der Erzähler abschließend.<sup>285</sup> Derart tiefgreifend stellt sich damit die Replik, d.h. die Strafe, dar, dass allein hinsichtlich der Gemeinschaft ein Ende festzustellen ist, das durch eine Stabilisierung der Ordnung gekennzeichnet ist: Sie entfernt den Provokateur durch ihren Spott aus ihrer Mitte. Eine „Wiederherstellung der Ordnung wird im Stricker-Märe also nicht nur als direkte Restitution der Verhältnisse vor dem Ordnungsverstoß vorgeführt. Sie kann auch verdeckt erfolgen, besonders häufig dadurch, daß der ‚Störer‘ dem Spott preisgegeben wird. Schande ist Sanktion für ‚unordentliches‘ Verhalten“<sup>286</sup>. Damit jedoch kann bezüglich des von diesem Spott betroffenen Ehepaars nicht von einer Ordnungswiederherstellung gesprochen werden. Indem der Ausgang des Märe misogynen Vorstellungen betont, wird vielmehr demonstriert, dass Frauen ein grenzgängerisches Dasein, anders als der Ehemann der eingemauerten Frau, nicht als Korrektivmittel einzusetzen in der Lage sind. Stattdessen setzt dieser Versuch das ihnen eigene Chaos frei und überrollt den Ehemann – die Parallelen zum in der Ausgangssituation vollkommen anders angelegten ‚Begrabenen Ehemann‘ sind evident. Wie der begrabene Ehemann – wenn auch in der Ausführung weniger drastisch – wird der Ehemann in ‚Der Gevatterin Rat‘ zur Wiederherstellung der Ordnung ausgestoßen.<sup>287</sup>

Insbesondere im Spott der Gemeinschaft ist dabei auch hier eine gewisse Mehrdeutigkeit angelegt. Dieser erstreckt sich räumlich über das Land und zeitlich als immerwährende Strafe über das gesamte weitere Leben des Ehemanns und brandmarkt den Mann auch gegenüber den Rezipienten noch einmal als bestraften Provokateur. Dennoch kann die Verspottung des Ehemanns verschiedene Gründe haben: Einerseits kann sie auf sein unbeherrschtes Agieren – d.h. den anfänglichen, unbegründeten Hass, vor allem jedoch die anschließende unangemessene Ergebenheit – bezogen sein.

---

<sup>284</sup> Auch (finanzielle) Hilfe wird dem von der Gesellschaft separierten Ehemann schließlich selbst im Angesicht einer lebensbedrohlichen Situation verweigert: ‚*ich muoz bî dînem lîbe / vor hunger ligen tôt. / uns enwil nieman ein brôt / weder lîhen noch geben.*‘ (v. 596-599)

<sup>285</sup> Eine verbesserte Basis der Ehe (Coxon, *der werlde spot*, S. 108) stellt diese Handlungssohnmacht nicht dar. (So auch Hoven, *Studien zur Erotik*, S. 49f.)

<sup>286</sup> Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*, S. 85.

<sup>287</sup> So auch Coxon, *der werlde spot*, S. 109.

Andererseits ist es denkbar, dass sich der Spott auf jene Einfältigkeit angesichts des Wiedergängertums richtet, die schlussendlich durch das lehrhafte Epimythion, das der Erzähler formuliert, betont und als Fazit ausgegeben wird:

*sus was sîn tumpheit erkant  
und was sîn wîsheit geschant.  
Wan daz man ez niht versochen sol,  
man vûnde noch den man wol,  
den man alsô wol betrûge,  
der im sô kûndicliche lûge. (v. 645-650)*

### 2.2.3. Die Definition qua Grenzgang: der Tod, die Hoffnung auf Erlösung und die Destruktion der höfischen Minneideale

Im ‚Begrabenen Ehemann‘ werden Praktiken der Todesbewältigung in Form von christlichen Zeremonien (v. 185-215) vorgeführt, die zur Absicherung eines sozial-geordneten Übergangs aus der Gemeinschaft der Lebenden in jene der Toten dienen sollen. Zugleich werden sie herangezogen, um die dem Menschen eigene Todesfurcht zu bewältigen. Allein die Frau und der Pfarrer besitzen Kenntnis davon, dass diese Rituale zu einem Zweck – einem Mord – instrumentalisiert werden, der dem ursprünglichen diametral entgegensteht, und dass sich das Objekt ihrer Inszenierung, d.h. der Ehemann, gerade aufgrund dieser Zweckentfremdung zunehmend und ohne es selbst zu bemerken rapide von den geordneten Lebensformen entfernt und letztlich gerade nicht den domestizierten Tod erfährt, den die Gemeinschaft ihm zu sichern hofft. Der zunehmend chaotische Status des Ehemanns mündet in einen – im Volksglauben eng an den Wiedergängerdiskurs geknüpften – chaotischen, d.h. unchristlichen und deshalb gefürchteten Tod, welcher zugleich, im Kontrast zum intendierten christlichen Tod, in seiner Natur als demütigend und furchteinflößend näher bestimmt wird. Die Furcht evozierende Vorstellung eines chaotischen Todes und eines daraus potentiell folgenden Wiedergängertums bricht sich schließlich, angesichts des scheinbaren Untoten, mit Macht Bahn. Die angstbesetzte Abwehrreaktion soll, wiederum mit christlichen Intentionen und unter Rückgriff auf Ausstoßungsprozesse, den Dämon vertreiben und damit dem Begrabenen einen rechtmäßigen Tod ermöglichen. Darüber hinaus soll sie den Trauergästen zur Aufrechterhaltung ihrer

(scheinbar) geordneten Welt dienen. Und wirklich scheint die Teufelsaustreibung unter Führung des Pfarrers zu gelingen, das vorgeblich Böse folglich bewältigbar.<sup>288</sup>

Tatsächlich jedoch liefert die Abwehrreaktion der Gesellschaft das Opfer erst einem chaotischen Tod und somit dem (Aber-)Glauben zufolge<sup>289</sup> dem wahrhaftig drohenden Wiedergängertum aus. Die inszenierte domestiziert-geordnete Natur des Todes wird damit – wenn auch nur für die Akteure des Plans und den Rezipienten ersichtlich – als trügerischer Schein entlarvt.

Der chaotische und der geordnete Tod als am Wiedergänger in prädestinierter Weise verhandelbare menschliche Grundthemen spielen auch in der ‚Eingemauerten Frau‘ eine zentrale Rolle, wobei sich Vorstellungen des sozialen mit jenen des realen Todes verbinden. Die Existenz im Grenzbereich zwischen Leben und Tod wird dabei zunächst einmal negativ konnotiert gezeichnet: Die Frau wird als Strafe dem gesellschaftlichen Tod preisgegeben und dadurch zur Umkehr gezwungen.

Ebenso einsichtig wie die Frau angesichts dieser Bestrafung geben sich auch die übrigen Frauen des Landes, die den – durch die eingemauerte Frau mahnend öffentlich bekannt gegebenen – Schrecken des gesellschaftlichen Todes noch einmal betonen, indem sie fürchten, sie selbst hätten eine solche Strafe nicht überlebt. Der drohende soziale Tod ist somit auf das engste mit dem realen Tod verbunden.

*dô diu vil rehte wârheit  
von dem gadem wart geseit,  
dâ diu vrouwe inne gewesen was,  
mit welher næte si dâ genas,  
und swelhiu noch quæme dar in,  
diu hæte den selben ungewin,  
dô gedâhte ein ieslich übel wîp:  
,ich hæte verlorn mînen lîp,  
ob ich quæme in daz gaden.  
der næte wil ich mich entladen,  
ich wil guot sîn unde reine.‘  
des gedâhtens alle gemeine,  
die dâ wâren in dem lande. (v. 369-381)*

---

<sup>288</sup> So auch Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 341.

<sup>289</sup> Lecouteux, die Geschichte der Vampire, S. 41-47; 118-120 sowie Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 172; Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 17; Grabmayer, Zwischen Diesseits und Jenseits, S. 135 und Tuczay, „...swem er den tôt getuot, dem sûgents ûz daz warme bluot“, S. 62.

Die Furcht vor einem zunächst sozialen, aber in letzter Konsequenz auch realen Tod führt dazu, dass der Eigenwille unterdrückt wird – ein Mechanismus, der als derart wirkmächtig präsentiert wird, dass er das gesamte Land von der Bösartigkeit der Frauen zu befreien vermag.<sup>290</sup> Auch die eingemauerte Frau kann sich der Wirkung dieser Bedrohung nicht entziehen. Ein Leben als Ausgestoßene ist, wie sie erfahren muss, hart genug, ein chaotischer Tod als Ausgestoßene jedoch undenkbar. Deshalb wendet sie sich den christlich-geordneten Denkformen zu, trifft reumütig Vorsorge für ihr Seelenheil und regelt ihre irdischen Angelegenheiten mit dem Ziel eines sozial-geordneten Lebens und Todes:

*dô sande si nâch dem pfaffen  
und wolde ir dinc schaffen,  
swenne ir der lîp erstürbe,  
daz diu sêle niht verdürbe.* (v. 125-128)

Der christliche Tod allein, im Kontrast zum nun auch von ihr gefürchteten chaotischen Sein, bietet die Rettung der Seele, die Überwindung des Todes und damit eine Erlösung.

Die Hoffnung auf Erlösung, die einen wichtigen Teil des menschlichen Umgangs mit der Todesfurcht darstellt, erscheint auch in ‚Der Gevatterin Rat‘ als ein zentrales Motiv, das anhand der Darstellung des Daseins zwischen Leben und Tod verhandelt wird. So ist die Ehefrau von der erlösenden Funktion des christlichen Todes überzeugt:

*‚der got, der Daniêle  
Von den lewen löste sînen lîp,  
der læse mich vil armez wîp!‘* (v. 70-72)

Da sich diese Hoffnung jedoch nicht erfüllt, soll stattdessen, so verspricht die Gevatterin, die Inszenierung des Todes und die anschließende Wiederkehr als vorgeblich neue Frau die ersehnte Erlösung aus der unglücklichen Ehe leisten. Diese Hoffnung wird durch den Ausgang des Märe jedoch als Trugschein entlarvt. Erlösung, so wird in ‚Der Gevatterin Rat‘ eindrücklich vorgeführt, vermag allein der gottgefällige Tod zu bieten; hier triumphiert der christliche Diskurs über jedweden Versuch, die Erfüllung der eigenen Wünsche durch das Spiel mit Leben und Tod zu erreichen und diesem Grenzgängertum somit ein Potential einzuschreiben.

---

<sup>290</sup> So auch Eming, Subversion through affirmation, S. 224f.

Daneben ist mithilfe der Grenzgängerdarstellung in allen drei Mären die Definition eines weiteren Konzepts greifbar: des Konzepts von der rechten Form der Ehe.

Gleich zu Beginn des ‚Begrabenen Ehemanns‘ wird eine Konstellation von Personen vorgeführt, „die durch einen der Handelnden aus der normativen Balance der Rollen“<sup>291</sup> gerät, die innerhalb der Ehe vorgesehen sind. Damit ist die zentrale Grenzübertretung eingeführt: Der Ehemann füllt die Rolle nicht aus, die ihm in der hierarchisch angelegten Ehe zukommt.<sup>292</sup> Stattdessen legt er bereits zu Beginn des Märe in einem freiwilligen Akt der Liebesbeteuerung (v. 1-10) den Grundstein für den sich anschließenden Eid, mit dem er seine Zuneigung bestätigen möchte und mit dem er gelobt, jedes Wort der Frau zu glauben.<sup>293</sup>

*,ich wil dir swern einen eit,  
wan du mir sô wol behagest,  
swaz sô du mir gesagest,  
daz ich daz allez gelouben wil,  
sîn sî wênic ode vil,  
sô du mich minnest als ich dich,  
daz du niemer betriugest mich.‘ (v. 40-46)*  
*als er der rede vollevuor  
und er ir den eit geswuor,  
zehant gedâhte si dar an:  
,wie versuoche ich, ob mîn man  
gelouben welle, daz ich im sage?’ (v. 47-51)*

Die Ursache für die Destruktion der Ordnung, die hier ihren Ausgang nimmt, ist damit der Eid des Mannes. Wie aber kommt es zu diesem fatalen Fehlverhalten?

Prägend für das Agieren des Mannes ist eine Grenzüberschreitung zum höfischen Konzept der Minne. Momente, die auf die Minne – exakter noch: die Hohe Minne – rekurrieren, finden sich im ‚Begrabenen Ehemann‘ durchgehend, insbesondere jedoch zu Beginn des Märe, wenn die unheilvolle Entwicklung eingeleitet wird, die im Tod des Mannes ihr Ende nimmt. Schon ab dem zweiten Vers werden Assoziationen zum höfischen Minnekonzept evoziert, indem das Märe mit

---

<sup>291</sup> Ragotzky, Die ‚Klugheit der Praxis‘, 52.

<sup>292</sup> So auch Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 123.

<sup>293</sup> Der Eid stützt sich dabei auf die projektiv anmutende hoffnungsvolle Annahme, die Frau liebe ihn ebenso wie er sie.

einer Minneklage einsetzt. Diese demonstriert bereits, wie sehr der Minnende den von ihm dargelegten Gefühlen ausgeliefert ist:<sup>294</sup>

*,du bist mir liep als der lip.  
zewære wærestu mir  
sô rehte holt als ich dir,  
daz næme ich vür der Kriechen golt.  
du möhtest mir niemer sô holt  
werden, als ich dir bin.  
mir ist daz herze und der sin  
sô sêre an dich geslagen,  
daz ich dirz niemer kan gesagen.‘ (v. 2-10)*

Das *geslagen*-Sein des Herzens (v. 8-9) steht hierbei „als pars pro toto für ein umfassendes ‚Geschlagen-Sein‘ [...] mit Blindheit gegenüber der eigenen Rolle wie auch gegenüber derjenigen seiner Frau“<sup>295</sup>. Die übermäßige Liebe definiert das Selbstverständnis – und, wie der Erzähler darlegt, die Außenwirkung (v. 193-194) – des Ehemanns, dessen Glück sich allein aus dieser Beziehung speist. Diese Abhängigkeit des eigenen Glücks vom weiblichen Gegenüber stellt einen ebenso typischen Baustein der höfischen Minne dar wie der auf das Ausmaß der Liebe bezogene Unsagbarkeitstopos.<sup>296</sup>

Auch der Verweis auf das Gold der Griechen würde sich im höfischen Kontext umstandslos einfügen. Zitiert wird ein zutiefst höfisches Konzept – das jedoch im vorliegenden Märe von Anfang an als unangemessen gekennzeichnet wird. „Maßlose Liebe zerstört die in der patriarchalischen Ehe repräsentierte Ordnung der Welt, führt in eine Traumwelt wie die Liebe des Minnesangs und die Liebe Tristans. Wer dieser Welt folgt, stirbt unter dem Gelächter des Teufels, da fühlt auch der Erzähler kein Mitleid: er weist dem die Schuld zu, der den *ordo* aufs Spiel gesetzt hat“<sup>297</sup>. Im höfischen Kontext hat die bedingungslos ausufernde Liebe ihren Platz, doch nicht ein Ritter vom Schlage Tristans oder ein höfischer Sänger steht im Märe des Strickers einer Dame gegenüber. Stattdessen wird ein nichthöfisches, d.h. (bäuerlich-)eheliches Milieu ausgebreitet. Einer solchen Ehe jedoch kann die höfisch übersteigerte Liebe

---

<sup>294</sup> Keller, *Dekonstruierte Männlichkeit*, S. 130.

<sup>295</sup> Ebd.

<sup>296</sup> So auch ebd., S. 129. Der mangelhafte Zugang des Ehemanns zur Sprache, der sich durch den Unsagbarkeitstopos ebenfalls andeutet (ebd.), offenbart sich anschließend nicht nur in dessen Hilflosigkeit den verbalen Zuschreibungen der Ehefrau gegenüber, sondern auch in der Szene seines Todes: Der Versuch des Ehemanns, die Trauergäste von seinem nur vorgetäuschten Tod zu überzeugen, scheitert gerade in der Konfrontation mit der Wortgewandtheit, mit der der Pfarrer die Szenerie deutet.

<sup>297</sup> Ehrismann, *der tîvel brâhte mich ze dir*, S. 28.

nicht angemessen sein, wenn diese mit den Grenzen der ehelichen Institution und den Grenzen der Rollenmuster kollidiert.<sup>298</sup> Und so trifft das durch den Mann heraufbeschworene Konzept, wie in der Reaktion auf das Liebesbekenntnis offenbar wird, auch bei der unhöfischen Ehefrau auf Unverständnis:

*si sprach: ,daz lâ werden schîn.  
ich tete durch den willen dîn  
swes du mich ie gebæte  
und bin dar an iemer stæte.  
tuo ein dinc des ich dich bite!  
deiswâr, dâ wirbestu mite,  
sîn sî wênic oder vil,  
daz ich iemer allez daz tuon wil,  
des du gesinnest an mich,  
und wil des inne bringen dich,  
daz du noch lieber bist mir  
tûsentstunt denne ich dir.‘ (v. 11-22)*

Die zunächst formulierte Forderung nach einem Beweis der Liebe steht zwar dem Konzept der höfischen Minne nahe. Doch im Fortgang der Rede werden die Differenzen evident: Entgegen den Traditionen der Hohen Minne (wie auch des epischen Minnedienst-Schemas) hat die Frau zurückliegende Wünsche des Mannes – offenbar ohne vorige Bedingungen oder gar Dienst – bereits erfüllt. Damit hat sie sich in ihrem bisherigen Agieren einem traditionellen Begriff von Männlichkeit und von den ehelichen Verhältnissen gefügt.<sup>299</sup> Zudem fällt das Lohnversprechen mehr als umfassend aus: Während der Mann in seiner Klage noch traditionskonform allein ein Zeichen ihrer Liebe ersehnt und damit auf Muster der lyrischen Hohen Minne hindeutet, überschreitet die Frau die traditionellen Handlungsmuster, die dieses Minnekonzept vorgibt: Sie stellt – nahezu undenkbar für eine Dame der Hohen Minne – jeglichen frei wählbaren Lohn in Aussicht. Von Abwehr des Begehrens und (explizitem oder implizitem) Verweis auf den Ersatzlohn der höfischen Freude und der eigenen Wertsteigerung am Hof fehlt jede Spur – aber an welchem Hof auch? Schon das Milieu der Figuren führt diese Vorstellungen *ad absurdum*.

---

<sup>298</sup> Auch Grubmüller weist darauf hin, dass nicht die übersteigerte Liebe an sich, sondern deren Unterwanderung der ehelichen Pflichten und Hierarchien den Fehler des Ehemanns ausmachen. (Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 89.)

<sup>299</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 131.

Der Ehemann jedoch verharret mit dem Verweis auf die Liebe und vor allem auf die *triuwe* auch in seiner Erwiderung sprachlich in höfisch tradierten Termini:<sup>300</sup>

*er sprach: ,nu sage, waz ist daz?  
daz tuon ich michel vürbaz,  
denne du sîn iemer gegerst,  
dar umbe daz du mich gewerst,  
daz du alsô sêre minnest mich  
mit triuwen, als ich minne dich. ‘ (v. 23-28)*

Ebenso fremdartig erscheint im vorgeführten unhöfischen Rahmen der Eid des Mannes, in den seine Beteuerungen schließlich münden (v. 40-46). Der Eid wirkt nicht nur wegen der fatalen Konsequenzen, sondern darüber hinaus gerade deshalb so unangebracht, da es sich um eine „in den Minnesang übernommene[] Rechtsgeste[]“<sup>301</sup> handelt. Die Geste ist „mit ihren rechtlichen und politischen Implikationen hier im dezidiert nicht-höfischen privaten Milieu unangemessen belastet; eines der Darstellungsmittel zur Betonung einer Komik der Maßstablosigkeit.“<sup>302</sup>

Doch wie lächerlich und deshalb wohl auch komisch die Szene scheinen mag, auf der Ebene der Figuren gibt es nichts zu lachen. Zu beachten ist folglich „die Differenzierung zwischen einer Ebene des Ernstes, auf der sich die Figuren bewegen, und einer übergeordneten Ebene des Spiels, die die Wirkung auf das Publikum erfasst.“<sup>303</sup> Für die Protagonisten ist die so lachhaft anmutende Szene deshalb vor allem Ausdruck dessen, dass der Mann zunehmend zum Minnetoren wird.<sup>304</sup> Diese Unterwerfung unter das Diktat der Liebe wird in den folgenden Konfrontationen mit seiner Frau noch intensiviert:

*dô kniete er nider vür daz wîp.  
er sprach: ,liebiu vrouwe süeze,  
gunne mir, daz ich ez büeze  
und daz ich ez niemer mêr getuo. ‘ (v. 94-97)  
,ez ist alles guot  
swaz dîn reiner lip getuot. ‘ (v. 155-156)*

---

<sup>300</sup> Zwar weist Keller darauf hin, dass Treue und Beständigkeit als Werte sowohl zur Hohen Minne wie zur traditionell-ehelichen Beziehung gehören. (Ebd., S. 133.) Im Zuge der Übertreibung und Absolutsetzung jedoch wirken sie in der hier ausgestalteten Form der Ehe unangemessen und tendenziell eher höfischen Diskursen entnommen.

<sup>301</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1034.

<sup>302</sup> Ebd., S. 1035.

<sup>303</sup> Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 134.

<sup>304</sup> So auch ebd., S. 123.



Mit dem Kniefall wird nach dem Eid eine zweite symbolträchtige, feierliche Geste der Unterwerfung vorgeführt, die durch die körperliche Dimension die vorhergehende verbale Unterwerfung ergänzt<sup>305</sup> und die den gottgewollten Strukturen der ehelichen Gemeinschaft unangemessen ist. Zugleich greift der Ehemann in der Preisung und Umschmeichelung seiner Frau erneut auf das höfische Vokabular zurück<sup>306</sup> und zeigt sich damit weiterhin den Denkmustern der höfischen Minne verpflichtet, ohne sie jedoch in seinem eigenen Milieu adäquat umsetzen zu können. Wiederholt wird die Inkompatibilität der höfischen Gedankenkonstrukte mit den konventionellen Eheverhältnissen demonstriert: Auch im höfischen Kontext steht zwar der (lyrische) Minnediener in der Regel hierarchisch unter der Dame, auch er würde sich den Anweisungen der Dame nicht widersetzen. Doch würde ihm dieses Verhalten zu Ehre und Ansehen verhelfen; sein Verhalten bleibt durchweg mit höfischen Konzepten der Männlichkeit vereinbar.

Dieses höfische Konstrukt, das dem dienenden Mann Ehre verspricht, übersteht die Kollision mit den Verhältnissen des strickerschen Märe nicht. Das Ansehen des Ehemanns steigt nicht. Der Ehemann wird vielmehr zum Spielball seiner Frau und hofft in seinen irrigen Vorstellungen bis zum Ende auf Liebeslohn. Die Wertungen, die durch den Erzähler und durch den Fortgang der *narratio* gegeben werden, kennzeichnen diesen andauernden<sup>307</sup> Akt der Hörigkeit und der Hoffnung als unangebracht:

*dannoch wände der affe,  
si versuohte in aber alsô  
und wolde dar nâch in machen vrô.  
daz wolde er vil gewis hân. (v. 220-223)*

Während höfische Minnediener der Lyrik sich also trotz ihrer Unterwerfung innerhalb der männlichen Grenzen bewegen, überschreitet der Ehemann des strickerschen Märe diese,<sup>308</sup> denn für ihn gelten andere Maßstäbe: Im Kontext der hierarchisch-traditionellen ehelichen Rollenmuster ist eine Unterwerfung unter die Frau inakzeptabel. Sie führt zu einer Verkehrung der ehelichen Machtverhältnisse und zu einer zunehmenden

---

<sup>305</sup> Ebd., S. 136.

<sup>306</sup> So auch ebd., S. 136; 142.

<sup>307</sup> Die Unendlichkeit des Dienstes – ebenfalls ein aus den höfischen, v.a. den lyrischen Minnediskursen vertrautes Motiv – wird erneut anzitiert und ins Maßlos-Unangebrachte übersteigert, wenn der Ehemann gegenüber seiner Frau beteuert: *„und soldeste leben tûsent jâr, / ich gezihe dich niemer nihtes mê.“* (v. 158-159)

<sup>308</sup> Daneben wird durch die Metapher des Affen auch eine Grenzüberschreitung vom Menschen zum Tier angedeutet (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 142), die ebenfalls degradierend konnotiert ist.

Entmännlichung des Ehemanns, dessen Status innerhalb der Ehe durch die Gewalt über seine Frau definiert ist.

Gerade diese Ehegewalt jedoch überlässt der Mann seiner Frau, die sie geschickt zu nutzen weiß. Wie ihr Mann ist auch sie, die mit den Anforderungen der höfischen Minne konfrontiert ist, nicht fähig, mit diesem Konzept umzugehen. In ihr liegt keine Hohe Dame verborgen, die um ihrer Ehre willen die Distanz zum Minnedienner wahrt. Ihr geht es nicht um ein hehres Ideal, um ihre Reinheit, ihre Tugend. Ihr geht es, wie die Rolle es stereotyp fordert, um Macht. Der Distanzgedanke, den sie in ihren Drohungen, die auf die durch den Mann gefürchtete Isolation zielen, pervertiert, wird in den Händen der machthungrigen und unhöfischen Ehefrau zum entscheidenden Werkzeug zur Degradierung und Destruktion des Mannes. Die Anforderungen der Hohen Minne, mit denen die Szenerie sie konfrontiert, sind ihr fremd. Und so baut sie kontinuierlich ihr Bedrohungspotential auf (v. 102-106; 151-154). Das Unerreichbarkeitsprinzip dient in der Hohen Minne dem Erhalt der Reinheit, d.h. jener Tugend, auf die sich das Streben des Dienenden richtet. Im ‚Begrabenen Ehemann‘ hingegen dienen die Distanzmechanismen dazu, den Mann zu erniedrigen und der Frau die Hinwendung zu einem anderen Mann zu ermöglichen, der an Stelle des Ehemanns die Liebe der Frau empfängt. Der Liebesentzug, den der Mann erleidet, stellt sich ihm dabei – lange vor den tatsächlich letalen Konsequenzen am Ende der Erzählung – als existenzbedrohlich dar. Zwar ist die „Gefährdung des Lebens durch Liebesentzug [...] im höfischen Kontext bekannt, wirkt aber im bäuerlichen Milieu der Geschichte unangemessen. Kennzeichnend für die vom Erzähler verwendete Technik ist es, dass es zum Schluss gerade der Liebesverlust ist, der zum Tod des Mannes führt.“<sup>309</sup> Dieser Ausgang der Erzählung bringt die Perversionen der dem Konzept der Hohen Minne entlehnten Prinzipien auf den Punkt.

Parallel zu diesem verkehrten Unerreichbarkeitstopos lassen sich auch die Leistungen des Mannes lesen, zu denen die Frau ihn treibt: eine Abendmahlzeit am Mittag, ein kaltes, nichtsdestotrotz als angenehm warm zu lobendes Bad – unnützer könnten die Leistungen des Mannes kaum ausfallen. Dem höfisch Minnenden reichen die geforderten Dienste in aller Regel zur Ehre, denn die Dame erwartet Beweise seiner Tugenden. Im Milieu des ‚Begrabenen Ehemanns‘ jedoch ist nicht Ehre die Folge des Dienstes. Vielmehr wird der Ehemann der Lächerlichkeit

---

<sup>309</sup> Ebd., S. 136.

preisgegeben. Nicht der Ehre und Tugend wegen versucht die Frau den Ehemann; sie testet, „ob ihr Mann den Anforderungen von *meisterschaft* in der Ehe gewachsen ist oder nicht.“<sup>310</sup>

Demonstriert wird damit nicht nur eine Grenzüberschreitung des nicht-höfischen, in eheliche Zusammenhänge, Pflichten und Rollenanforderungen gebundenen Mannes in die höfische Sphäre, der die Hohe Minne zugehört. Vielmehr geht diese Grenzübertretung zugleich mit einem Unverständnis gegenüber den Mechanismen und Rollenanforderungen einher, mit denen die Grenzüberschreitung den Mann konfrontiert. Sein Agieren ist von Irrtümern und Missverständnissen geprägt. Auf diesem Wege werden beide Konzepte, die aufgrund der Grenzübertretung miteinander konfrontiert werden, durch eben diese Grenzübertretung umrissen: Das traditionelle Eheverhältnis wird *ex negativo* definiert. Darüber hinaus wird implizit auch die Hohe Minne durch die fehlerhafte Anwendung durch die beiden Protagonisten in zentralen Aspekten dargelegt. Betont wird vor der Kontrastfolie des demütigenden Agierens der Ehefrau vor allem die Rolle der Hohen Dame. Diese nutzt die freiwillige Unterordnung bzw. Dienstbereitschaft des Minnenden gerade nicht für niedere, d.h. weiblich-chaotische Ziele aus. Diese im Weiblichkeitsdiskurs so tief verwurzelte vorgebliche Natur der Frau, d.h. die Neigung zur Überhebung, ist in der Hohen Dame aufgehoben. Ihre Reinheit und Tugendhaftigkeit, die grundlegend für den Minnedienst des Mannes ist, wirkt zugleich als Garant dafür, dass dieser Dienst nicht missbraucht wird. Höfische Domestizierung ist – im literarisch-höfischen Diskurs – an die Stelle dieser vorgeblich urweiblichen Natur getreten; erst dadurch wird das Konstrukt der Hohen Minne möglich.

Im höfischen Milieu ist das Märe von der eingemauerten Frau angesiedelt. Der im ‚Begrabenen Ehemann‘ vorgeführten bäuerlich-ehelichen Anlage erscheint jene der ‚Eingemauerten Frau‘ damit zunächst entgegengesetzt. So heißt es gleich in den ersten Versen der ‚Eingemauerten Frau‘: *Ein ritter tugende rîche / nam ein wîp êliche* (v. 1-2). Diese Protagonistenexposition weckt eine bestimmte Erwartungshaltung: die Erwartung, dass eine Darstellung der Minneehe mit den ihr eigenen Kennzeichen der Gegenseitigkeit und der partnerschaftlichen Achtung folgt. Doch sogleich wird die gerade erst evozierte Erwartung wieder demontiert, indem das Verhältnis der Eheleute

---

<sup>310</sup> Ragotzky, Die ‚Klugheit der Praxis‘, 52f. Anders Keller, der die Prüfungen, denen die Frau den Mann unterzieht, auf das vom Mann beschworene (dienende) Minnekonzept bezieht. (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 133.) Die expliziten Hinweise auf die den Versuchungen zugrunde liegende Machtgier sprechen jedoch eher für eine hintersinnige Prüfung des Machtbereichs des Mannes denn für eine bloße Überprüfung des vom Mann in Anspruch genommenen Minnekonzepts.

konkretisiert wird: *dô wolde si ir willen hân / und des sînen niht begân* (v. 3-4). Diese auf den ersten Blick beinahe lakonische Feststellung birgt die beiden zentralen Momente des Märe in sich und fungiert als Ausgangspunkt zu deren Darstellung: der Darstellung der Überhebung der Protagonistin und einer Ausprägung der Ehe, mit der dieser Überhebung begegnet wird.

Im ‚Begrabenen Ehemann‘ ist die Frau vor allem auf das Fehlverhalten des Mannes hin konzipiert. Ihre Grenzüberschreitungen stehen deshalb im Hintergrund und werden wenig ausdifferenziert – sie handelt schlicht aus weiblicher Herrschsucht heraus. In der ‚Eingemauerten Frau‘ hingegen rückt die Rolle der Frau verstärkt in den Fokus. Die Entgrenzung der Frau ist damit das zunächst dominierende Thema: Es wird keine Minnedame vorgeführt, wie der höfisch konnotierte Beginn des Märe noch suggeriert haben mag. Vielmehr präsentiert die Frau sich als zutiefst widerspenstig. Diese innere Verdorbenheit spiegelt sich in der Gleichgültigkeit ihrem Körper gegenüber, der im Minnekontext im Topos der vollkommenen Schönheit eine zentrale Stellung einnimmt.

Während in der Darstellung der Ehefrau zunächst in negativexemplarischer Weise die Rolle der Frau in der Ehe umrissen wird, wird das rechte eheliche Verhalten kontrastierend zum Negativbeispiel der Frau durch die Inszenierung des Ehemanns, der eine gefügige Frau in sein Haus lädt, für die Frau wie den Rezipienten dargelegt. Das Rollenmuster der als vorbildlich vorgeführten Frau ist dabei auf den Mann ausgelegt:

*die halsete er unde kuste,  
als vil in des geluste [...].  
er was mit vrôuden alle zît* (v. 65-70)

Dem Mann zur Verfügung zu stehen, ihm Freude zu bereiten – dies sind die zentralen Leistungen, die von der Frau erwartet werden. Deutlich wird damit, dass die Frau nicht nur zu Beginn der Handlung gegen die Anforderungen, die an eine Minnedame gestellt werden, verstößt; vielmehr ist es auch nicht der Zielpunkt der Bestrafung, sie zu einer Minnedame zu formen. Zwar wird die ersatzweise herbeigeholte und später wieder vergessene Frau – ein Objekt auch sie – einer geehrten Dame gleich in kostbare Gewänder gekleidet (v. 62-64), und auch die eingemauerte Frau fühlt sich nach ihrer Bekehrung durch ihren Mann *geêret* (v. 327) und betont seine Zuneigung:

*,swaz er mich nu getriutet  
Und swaz er mir êre biutet,*

*deste græzer ist mîn riuwe* (v. 329-331).

Ein Fest gar wird von dem ritterlichen Ehemann zu Ehren seiner in die Gemeinschaft zurückgekehrten Frau vor den Augen der versammelten Ritter und Damen (v. 293) veranstaltet. Diese wird zudem in höfischer Tradition durch den Erzähler für ihre Vollkommenheit und ihre über alles schmückenden Tugenden gepriesen:

*alle die tugentliche site,  
die man an einer vrouwen lîbe  
und an einem biderben wîbe  
ze grôzen sælden loben sol,  
des was diu hûsvrouwe vol.  
si begunde den liuten allen  
sô gerliche wol gevallen,  
daz si des alle jâhen,  
die si hôrten und sâhen:  
,got hât ir michel êre‘,  
diu werlt wære vil sêre  
mit ir tugenden gekrænet,  
wolgezïeret und geschænet.* (v. 200-312)

In einen höfischen Roman mit seinem zentralen Konzept der Minneehe würden sich das Fest zu Ehren der Dame und die Schilderungen der Tugendhaftigkeit wohl zwanglos einfügen lassen. Doch es ist keine Minnedame, die hier geehrt, und keine Minneehe, die angestrebt wird. Vielmehr wird, wie schon im ‚Begrabenen Ehemann‘, ein höfisches Minnekonzept demontiert: Von Minne zwischen zwei höfisch-triebregulierten Protagonisten ist in diesem Märe nichts zu sehen. Stattdessen wird demonstriert, dass auch die höfische Dame – wie schon die Bäuerin im ‚Begrabenen Ehemann‘ – über keinerlei eigene Triebregulierung verfügt. Gewaltsam muss sie in ihre Schranken verwiesen werden – in die Schranken einer traditionell-hierarchischen Ehe. Dies ist von Beginn an das erklärte Ziel des Ehemanns und das Ehemodell, um das in diesem Märe gerungen wird. Nicht eine Minnedame, sondern die Unterwerfung der Frau wird am Ende zelebriert.

Wie vollkommen diese Unterwerfung ist, beweist insbesondere die Szene, in der die Befreiung der Frau geschildert wird. Diese bittet darum, weiterhin Buße tun zu dürfen, damit sie *gestille gotes haz* (v. 261). Dieser Wunsch jedoch wird ihr abgeschlagen. Selbst in der Anwendung der verinnerlichten Werte und Urteile über ihren vormaligen Status ist die Frau ihrer Umgebung unterworfen. Gott und seine Stellvertreter, d.h. der Pfarrer und der gottgewollt über die Frau gesetzte Ehemann,

verfügen über ihr Handeln. Was „der Wille Gottes ist, bestimmt Gott [...], nicht der, der meint, ihn zu erfüllen, wie die bekehrte Frau“<sup>311</sup>:

*,nu bittet mînen man,  
daz er [...]  
lâze mich, die wîle ich lebe,  
hie büezen mîne schulde  
und suoehen gotes hulde.‘ [...]  
dô hiez man si her ûz gân.  
des hiez si sich durch got erlân  
und satzte sich der wider gar.  
dô gienc der pfarrære dar  
und bôt ir bî der gehôrsame,  
als liep ir wære kristen name,  
daz si gehôrsam wære ir man,  
dâ tæte si gotes willen an.  
daz wart ir von der wârheit  
sô lange und alsô vil geseit,  
daz si ze jungest gie her vûr. (v. 152-156; 237-247)*

Vor dem Hintergrund des Minneehkonzeptes, das vor allem das höfische Milieu heraufbeschwört, wird eine hierarchische Ehe propagiert und zugleich das Ideal der Minnedame demontiert. Der Ehemann hingegen übersteht die Destruktion, die die Minneehe in diesem Märe erfährt, nahezu unbeschadet; sein höfischer Status wird durchweg betont. *stæte* (v. 76) und gottesfürchtig zeigt er sich. Höfisch kultiviert mutet darüber hinaus die Rolle des Ehemanns als Gastgeber eines prächtigen Festes an. Und auch die Selbstpräsentation des Ehemanns ist von Idealisierung geprägt. Die Gewalt gegenüber seiner Frau schadet dieser Einschätzung nicht dauerhaft. Er folgt allein den Notwendigkeiten und wird durch die Widerspenstigkeit der Frau zum Eingreifen benötigt: „Die Ehefrau wird [...] zum Tier erniedrigt, und die Statuierung abschreckender Exempel an der tierischen Kreatur, die vordergründig grausam erscheinen, hat [...] ihre Berechtigung und ihren guten, nämlich zeichenhaften Sinn. Der Ehemann wird durch das Verhalten der Frau in die Rolle des Dompteurs gedrängt. Er muß das widerspenstige Frauentier abrichten und zähmen, da es der menschlichen Form der Belehrung, der Argumentation, aus Verstocktheit nicht zugänglich ist.“<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Ehrismann, Anmerkungen und Kommentare, S. 262.

<sup>312</sup> Linke, Das Gesellschaftsbild, S. 175.

Entworfen wird damit ein eigenes Modell der höfischen Ehe, das aus dem Zusammenprall der konventionellen Ehevorstellung mit der höfischen Welt und ihren Ideen hervorgeht. Der Anspruch des traditionellen Ehemodells wird auf die höfische Sphäre ausgedehnt.<sup>313</sup> Wie allgemeingültig dieser Anspruch erhoben wird, verdeutlicht der Einbezug der Öffentlichkeit: Diese wirkt – anders als im ‚Begrabenen Ehemann‘ – durch die Akzeptanz der Strafe sowie durch die Verbreitung der Nachricht der Bekehrung und durch die Folgen für andere widerspenstige Frauen als „Garant sozialer Normen“,<sup>314</sup> auch wenn sie zeitweilig in den Geruch der materiellen Manipulierbarkeit durch den Ehemann gerät.<sup>315</sup> Die Eheauffassung des Ritters wird damit ebenso öffentlich bestätigt wie durch die Reaktion der Ritter und Damen auf die Ankündigung der Frau, nun ihrerseits die Bosheit der Frauen zu bekämpfen (v. 283-293; 375-387). Die Boshaftigkeit der Frauen erscheint als selbstverständlich; die Anwesenden lachen bloß verständnisvoll über die Klagen und bekräftigen damit das traditionell hierarchische Ehemodell. Offenbar ist das Land, in dem sich dieses höfische Personal bewegt, dominiert von schlechten Frauen, die in ihre rechten Schranken verwiesen werden müssen. Das Ehemodell, in dem allein der Mann höfisch selbstreguliert agiert und das somit hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses die Minneehe zugunsten des hierarchischen Schemas auflöst, wird damit auf Ebene dieser erzählten Welt als universell gültig präsentiert.

Ein Zusammenspiel von traditionellen Ehe- und Weiblichkeitsdiskursen und höfischen Konstrukten, wie es der ‚Begrabene Ehemann‘ und die ‚Eingemauerte Frau‘ aufweisen, findet sich auch in der ‚Gevatterin Rat‘. Anders als die Figuren der ‚Eingemauerten Frau‘ sind die Protagonisten in ‚Der Gevatterin Rat‘ im bäuerlichen Milieu angesiedelt. Wie schon im ‚Begrabenen Ehemann‘ liegt ein Einbruch isolierter Bruchstücke des Höfischen in die nicht-höfische Welt vor. Die Ausgangssituation jedoch unterscheidet sich fundamental von jener des ‚Begrabenen Ehemanns‘: Aufgrund der von Hass geprägten Perspektive des Ehemanns auf seine Frau ist in der Ehe in ‚Der Gevatterin Rat‘ zunächst ein sehr konventionelles Rollenmuster dominant: Der Mann herrscht willkürlich über seine Frau und macht – für den begrabenen

---

<sup>313</sup> Auch in anderen Werken, in denen sich die Handlung in einem höfischen Milieu abspielt – beispielsweise im ‚Erec‘ oder ‚Parzival‘, in denen Enite bzw. Jeschute die eheliche Gewalt des Mannes zu spüren bekommt –, spielt der Eherechtsdiskurs in die Verhandlung des Eheverhältnisses herein. Nichtsdestotrotz wird am Ideal der Minneehe festgehalten, welches in der ‚Eingemauerten Frau‘ verworfen wird.

<sup>314</sup> Laude, Manipulierte Öffentlichkeit, S. 114.

<sup>315</sup> So auch ebd., S. 116.

Ehemann undenkbar – ausgiebig von seinem Züchtigungsrecht Gebrauch, wie die Frau gegenüber der Gevatterin beklagt:

*,ichn kunde iu niemer volsagen,  
waz er mich hât gerouft und geslagen  
und getreten und gestôzen.  
under allen sînen genôzen  
wart nie tiurer man geborn.‘ (v. 73-77)*

Gerade die Zusammenstellung der Klage mit dem Lobpreis des Mannes verdeutlicht die Perspektive der Ehefrau: Die Züchtigungen stellen für sie einen Widerspruch zur Tugendhaftigkeit ihres Mannes dar. Diese Einschätzung der Züchtigungen als Fehler gründet darauf, dass sie sich zu Unrecht bestraft sieht, wie sie am Ende gegenüber dem Ehemann explizit macht (v. 609-615). Die Ehefrau glaubt sich einem singulären Ordnungsverstoß des ansonsten überaus lobenswerten Mannes ausgeliefert. Nicht für diese Züchtigungen jedoch wird der Ehemann letztlich bestraft. Der Verlauf des Märes demonstriert damit zunächst einmal die fundamentale Wirksamkeit des Ehrechten und des kirchlichen Diskurses, nach denen der Mann aufgrund der weiblichen Minderwertigkeit über die Frau herrschen darf – die Gemeinschaft sieht den Misshandlungen denn auch tatenlos zu, von denen sie offenbar Kunde besitzt (v. 9). Selbst der Pfarrer ist über die eheliche Gewalt informiert, wie zumindest die Worte der Gevatterin im Gespräch mit ihm andeuten, die ganz selbstverständlich auf das allgemeinverbreitete Wissen von den Zuständen rekurriert, um die fehlende Beichte zu erklären: *,daz schuof diu grôze unminne, / die ir der wirt nu lange truoc‘* (v. 232-233). Nicht in dieser *unminne* (v. 232) liegt der Verstoß gegen die Ordnung, wie die anschließende Replik gegen den Ehemann belegt, sondern – wie im Falle des begrabenen Ehemanns – in seiner Vernachlässigung der Pflichten, die ihm die männliche Rolle zuweisen.

Der Fokus jedoch ist ein anderer als im ‚Begrabenen Ehemann‘: Letzteres Märe ist auf den männlichen Protagonisten und seinen Weg in den Untergang ausgerichtet. Im Zentrum der ‚Gevatterin Rat‘ hingegen steht mit der Gevatterin jene Frau, die für diesen Weg verantwortlich zeichnet. Ihrer Überhebung ist der Großteil der Erzählung gewidmet. Die Gevatterin möchte ihre *meisterschaft* (v. 101) beweisen. Auch die anfängliche von Mitleid geleitete Motivation wird hierdurch negativ konnotiert: Angesichts der Konsequenzen erscheinen ihre Überlegungen, wie sie die Ehefrau erlösen könne, bereits als erster Schritt der unangemessenen Erhebung – insbesondere,



da gerade die Erlösung eine göttliche Aufgabe darstellt. Wie unter einen Gott unterwirft sich denn auch nicht allein die Frau den Geboten der Gevatterin. Auch der Ehemann wird ihr hörig:

*,ir sult gebieten über mich.  
swie ir welt, sô wil ich.  
mit worten und mit muote,  
mit lîbe und mit guote  
diene ich nâch iuwer hulden.‘ (v. 351-355)*

Ihm erscheint sie gottgleich; er zieht die Gevatterin gar Gott vor.<sup>316</sup>

*er wolde ouch danken alsô  
sîner gevatern unde gote.  
er wolde ir zweier gebote  
leisten mit græzer stæte,  
denne ie dehein man getæte. (v. 488-492)  
,ir sît mir lieber denne got.‘ (v. 302)*

Der Ehemann vertraut zudem nicht nur die Beerdigung seiner Frau und die Wahl einer neuen Gemahlin der Gevatterin an, sondern unterstellt ihr darüber hinaus all sein Gut und sich selbst. So erklärt er gegenüber der Gevatterin:

*,mit mînem lîbe  
und mit allem mînem guote  
tuot, swes iu sî ze muote‘ (v. 498-501).*

Verlockt durch die von der Gevatterin gottgleich neu geschaffene Frau lässt er sich gar seine Eigenschaften von der Gevatterin zuschreiben, indem die von der Gevatterin diktierten Tugenden durch sie zur notwendigen Voraussetzung dafür erklärt werden, dass eine Vereinung mit der begehrten Frau möglich wird:

*,ich hân umbe iuwer minne  
erliten michel arbeit  
und hân von iuwer vrûmikeit  
iuch vil vaste vermæret.  
ist daz irz niht bewæret,  
sô hân ich mîn êre verlorn.  
ich hân vil sêre gesworn,  
ir sît biderbe und gewære,  
getriuwe und êrbære,  
gevüege, milde unde guot,*

---

<sup>316</sup> So auch Hoven, Studien zur Erotik, S. 48.

*bescheiden, stæte und wol gemuot.* ' (v. 422-432)

Zweierlei Destruktionen laufen hier parallel: Zum einen gibt der Ehemann die Kontrolle über seinen Körper ebenso auf wie der begrabene Ehemann; seine Männlichkeit wird ihm, so legt insbesondere der Erzählschluss nahe, geraubt. Zum anderen erfährt hier ein höfisch-ideales Männerbild eine Demontage: Die höfischen Tugenden, die durch die Gevatterin so ausführlich dargelegt werden, werden, indem sie der Entmachtung und gesellschaftlichen Isolation des Mannes kausal vorangehen, zum Sinnbild der Entmännlichung und damit als potentiell Konzept von Männlichkeit vehement verworfen. Diese Entmännlichung und Destruktion des höfischen Männerideals stehen jedoch nicht im Zentrum des Interesses. Sie sind vielmehr auf die Figurenzeichnung der Gevatterin hin ausgerichtet und werden zur Veranschaulichung der drastischen Konsequenzen, die ihr Agieren nach sich zieht, herangezogen.

Selbst über den Pfarrer erhebt die Gevatterin sich: Letzte Zweifel an dem Bericht der Gevatterin vom vorgeblichen Tod des Frau, die der Pfarrer hegt, der einen schlechten Tod der Frau befürchtet, besänftigt sie in Verkehrung der Rollen: Sie erhebt sich mit Verweis auf christliche Rituale zur religiösen Lehrmeisterin über den Pfarrer. So führt sie aus:

*,ir hât an ir bihte wol  
dicke und ofte vernomen:  
si ist mit triuwen herbekomen.  
nu ist si des gæhen endes beliben.  
sît an den buochen ist geschriben,  
swie der rehte mensche stirbet,  
daz diu sêle niht verdirbet:  
dâ von sult ir gewis wesen,  
daz ir diu sêle ist wol genesen.* ' (v. 240-248)

Die Gevatterin greift auf ihre sprachliche Kunst zurück, um auch den Pfarrer unter den Einfluss ihrer Wirkmächtigkeit zu versetzen. Selbst über den Vertreter der Ordnungsmacht Kirche erhebt die Gevatterin sich somit, selbst ihm gegenüber streicht sie ihre Deutungsmacht hervor.

Nur konsequent ist dann auch die Titulierung der Gevatterin durch den Erzähler: Ab dem Zeitpunkt, an dem sie ihr Streben danach, ihre Meisterschaft zu beweisen, in die Tat umsetzt, tritt sie als *meisterinne* (v. 178 u.ö.) in Erscheinung.

Bestärkt wird diese Rolle durch den unverheirateten Status der Gevatterin, den sie bewusst aufrecht erhält (v. 189-190): Über ihr steht kein Mann und damit kein Meister.

Eindringlich werden mithilfe des Agierens der überheblichen Gevatterin die Rollen der Ehepartner definiert: Der Ehemann hat zu herrschen, die Frau zu dulden. Selbst wenn der Mann ungerechtfertigt straft, legitimiert dies kein Aufbegehren der Frau. Damit wird erneut, wie schon im ‚Begrabenen Ehemann‘, die in der erzählten Welt des Märe rechte Ehe auch von den Idealen der höfischen Minneehe abgegrenzt: Die ritterlichen Tugenden des höfisch-literarischen Diskurses tragen entscheidend zur Entmännlichung bei und sind damit als Männlichkeitskonzept untragbar. Diese Konzepte werden dem Mann durch die als treibende Kraft agierende Gevatterin aufgezwungen, während er doch zu Beginn noch als Gegenbild zum höfischen Mann eingeführt wird.

*ez enwart deheinem wîbe  
ir man nie mêre sô gram. [...]  
im wânde sîn herze brechen,  
daz er si hôrte unde sach.  
swaz si tet ode sprach,  
daz dûhte in allez bæse.  
,daz mich got von dir erlæse!‘  
daz sprach er ze allen zîten.  
,wie sol ich des erbîten,  
daz uns der tôt scheide?’ (v. 6-19)*

Nicht nur seine Gewalttätigkeit hebt ihn vom höfischen Ideal ab. Unvergleichbarkeit der Zuneigung, ein schmerzendes Herz, Vergötterung der Dame, sehnsüchtiges Warten auf die Erfüllung der Liebe – all diese höfischen Topoi werden in ihr Gegenteil verkehrt. Der Ehemann ist, anders als der begrabene Ehemann, seiner Frau zu Beginn der Handlung nicht ergeben. Er wird es erst durch die Überhebung der Gevatterin, die gerade diese höfischen Vorstellungen in seine Ehe hineinträgt. So verheißt sie der Ehefrau:

*,er [...] wirt iu [...] sô holt,  
hæte er des keisers golt,  
daz gæbe er iuwerm lîbe‘ (v. 89-91).*

Nachdem sie hier zunächst nur höfische Vorstellungen anzitiert, inszeniert sie die bäuerliche Ehefrau anschließend als topisch schöne *vrouwe* (v. 434) in teurem Gewand (392-393), den Ehemann ihr gegenüber als höfisch besten Mann (v. 422-432; 511-

512). Der Alltagswelt entrückt findet das vorgeblich höfische Paar in Liebe zueinander. Und so ist es denn auch ein Vergehen aus dem höfisch-literarischen Diskurs, dessen sich der Ehemann schuldig macht: Ganz wie Erec im Roman Hartmanns von Aue verharret er dauerhaft an der Seite seiner Frau (v. 568-571).

Die Strafe jedoch ist unbarmherzig unhöfisch: Finanziell ruiniert und gedemütigt bleibt der Ehemann zurück. Entgrenzungen der weiblichen Rolle und des hierarchischen Eheschemas und seine eigene Blindheit ihnen gegenüber haben ihn vernichtet. Der potentielle Nutzen weiblicher List und Eigenmächtigkeit sowie die höfischen Vorstellungen der Minneehe werden damit rigoros verworfen.

### 2.3. Das schwankhafte Märe – die ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz

Das Märe ‚Drei listige Frauen‘<sup>317</sup> des Hans Folz erzählt davon, wie drei Frauen im Wettstreit um einen Gürtel ihrem jeweiligen Mann entweder einzureden vermögen, er sei tot, ein Pfarrer oder, ungeachtet seiner Nacktheit, bekleidet. Die Parallelen zur manipulativen, herrschsüchtigen Frau des begrabenen Ehemanns sind offensichtlich,<sup>318</sup> doch wird diese ähnliche Grundstruktur auf gänzlich andere Weise herangezogen, um den Beitrag zum Ordnungsdiskurs auszugestalten und eine Definition von Konzepten qua Grenzgang zu ermöglichen.

#### 2.3.1. Die soziale Ordnung

Auch in den ‚Drei listigen Frauen‘ ist die Zeichnung der erzählten Welt auf das Notwendigste reduziert, so dass das (soziale) Agieren und die Denkmuster der Figuren in den Fokus gestellt werden.

##### 2.3.1.1. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Ergebenheit des (Un-)Toten

Für den zum Toten erklärten Ehemann hat die Zuschreibung, die ihm widerfährt und die ihm den Status eines Verstorbenen zuweist, drastische Konsequenzen. Zunächst einmal geht er, analog zum begrabenen Ehemann, seiner ehelichen (Deutungs-)Hoheit

---

<sup>317</sup> Der folgenden Analyse liegt die kürzere, zweite Fassung des Märe zugrunde, welche um 1483/88 gedruckt wurde. (Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1292.)

<sup>318</sup> Ein direkter Bezug zwischen den beiden Mären liegt dennoch vermutlich nicht vor (ebd., S. 1032); „[g]enetisch wird man keine Beziehungen zwischen dem *Begrabenen Ehemann* und den *Drei listigen Frauen* herstellen wollen. Sie zeigen wohl eher die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten des Ausgangsmotivs an.“ (Ebd.)

verlöst, indem er sich dem Urteil der Frau unterwirft. Diese vermag ihm umstandslos einzureden, er sei gestorben:

*Ruß und saffran sie im anstreich  
Und macht in allen swarcz und pleich.  
Pald wekt sie yn und trug im dar  
Ein spigel und sprach: ‚man, nym war,  
Du bist leider gestorben mir.  
Ach got, wie hart ich dein enpir!‘ [...]   
Der man der sach in spigel dar  
Und sprach: ‚wie hat sich das beworben?  
Pin ich dan in dem schloff gestorben?‘  
Dan do sein farb so tötlich was,  
Gelaubet er ir genczlich das. (v. 9-20)*

Die von der Frau inszenierten Kennzeichen des Todes unterminieren die Deutungsfähigkeit des Mannes, der sich nicht mehr in angemessener Weise mit seiner Umwelt auseinandersetzen kann. Darüber hinaus wird explizit vorgeführt, dass er nicht nur seiner hierarchischen Vormachtstellung, sondern grundsätzlich seiner ehelichen Rolle entthronen und ebenso konsequent wie unverzüglich durch einen Nachfolger ersetzt wird:

*Der hausknecht mercket kürzlich das.  
Eylends er zu der frawen sas,  
Schimpft mit ir auff der pencke oben,  
Do sie den man het untergeschoben. (v. 25-28)*

Dem Ehemann wird jedoch nicht nur die fundamentale Störung der Ehe, die den *ordo* als Mikrokosmos repräsentiert, deutlich vor Augen geführt. Vielmehr trägt seine Frau ihrer Magd unverhohlen auf, [d]as man yn hol (v. 23), um ihn anschließend zur Totenmesse in die Kirche tragen zu lassen (v. 35). Angesichts dieses Verhaltens muss dem Mann die Gefahr ersichtlich sein, bei vollem Bewusstsein begraben zu werden. Diese Gefahr wird insbesondere durch einen seiner ebenfalls getäuschten Leidensgenossen direkt angesprochen (v. 105-106).

Trotz dieser zutiefst furchteinflößenden Aussicht bleibt der Ehemann jedoch vollkommen unaufgeregt. Er besitzt eine beinahe gleichgültige Perspektive auf das grenzgängerische Dasein, die sich deutlich von allen bisher untersuchten Sichtweisen abhebt, die die jeweiligen Figuren auf ihre soziale Stellung im Niemandsland zwischen

Leben und Tod zeigen. So beklagt er auch nicht seinen Tod, sondern kommentiert seine Lage lakonisch wehmütig und tadelt schicksalsergeben seinen untreuen Knecht:

*„Heincz, pey meiner eer,  
Jo, wan ich nit gestorben wer,  
Du hest mirs freilich nit getan;  
So pin ich ye ein toter man.“* (v. 29-32)

Einen ganz ähnlichen Grundtenor weist auch seine Äußerung gegenüber den anderen Betroffenen auf, indem er auch in der Interaktion mit diesen, einzig ein wenig wehmütig gestimmt, seine Situation unhinterfragt akzeptiert: *„So lig ich leider in eim sweis, / Pin gestorben, das got wol weis“* (v. 95-96). Unbekümmert und mit einem vagen Hinweis auf Gott nimmt er seine Lage hin. Dabei drohen ihm nicht nur die bereits ausgeführten drastischen Konsequenzen dieser ungeordneten Existenzform. Diese wird vielmehr darüber hinaus durch die Frau als bedrohlich markiert, indem sie den Zustand, in dem sich der Ehemann vorgeblich befindet, mit Rückgriff auf christlich geprägte Vorstellungen des Wiedergängertums<sup>319</sup> indirekt mit dem Einfluss des Teufels in Zusammenhang bringt: So weist sie auf die Unangemessenheit seines Agierens (d.h. des Sprechens als vorgeblich Toter) hin (v. 33-34). Zudem wären Befürchtungen des Ehemanns um seinen Status gerade vor dem Hintergrund zu erwarten, dass er sich grundsätzlich sehr wohl um sein öffentliches Ansehen sorgt (v. 29; 91).<sup>320</sup> Dieses jedoch scheint ihm nicht gefährdet. Hier liegt eine fundamentale Differenz des Bildes von der Stellung des Grenzgängers zu jenem der Betroffenen in den strickerschen Mären vor: Grenzgängertum und soziale Integration erscheinen in den *„Drei listigen Frauen“* durchaus vereinbar, so dass den inszenierten Toten die bizarre Ausgestaltung seines Daseins nicht zu irritieren vermag (v. 16-20). Weder stört er sich daran, dass er weiterhin mit seiner Umgebung kommunizieren kann, noch an seiner fortbestehenden Handlungs- und sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit. Offenbar besitzen der Verlust der ehelichen Position, das nahende Begräbnis oder die christliche Deutung, die Handlungsmöglichkeiten eines Toten dem teuflischen Wirken zuschreibt, für ihn keinerlei erschreckendes Potential.

Eine Begründung für diese der Situation inadäquate Sichtweise erfolgt auf Ebene der erzählten Welt nicht. Es scheint, als manifestiere sich stattdessen in der

---

<sup>319</sup> Lecouteux, Wiedergänger, Spalte 79, Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 3 sowie von Wilpert, *Die deutsche Gespenstergeschichte*, S. 65-67.

<sup>320</sup> Das Ansehen wird potentiell insbesondere durch den teuflischen Einfluss, den die Frau seinem Handeln als lebender Toter unterstellt, und durch die Affäre seiner Frau gefährdet.

beinahe gleichgültigen, lakonischen Perspektive auf das eigene Grenzgängertum die Ausrichtung des Märe auf die Wirkabsicht hin: Für das schwankhafte Konzept muss die an sich bedrohliche Handlung in ihrer Grausamkeit durch die konkrete Ausgestaltung relativiert werden.<sup>321</sup> Dies geschieht hinsichtlich des Wiedergängers vor allem durch eine Perspektive auf die eigene soziale Stellung, die keine Panik und Entsetzen erkennen lässt. Durch diese Ausgestaltung kann eine komische Wirkung angesichts des von Natur aus Furcht evozierenden inzenierten Untoten ermöglicht werden. Die Ausrichtung, die das Wirkkonzept aufweist,<sup>322</sup> hat somit grundlegende Auswirkungen auf die erzählte Welt und fordert auf dieser Ebene eine unübersehbare Diskrepanz zwischen den (gesellschaftlichen) Vorgängen und der Bewertung ein, die diese insbesondere durch den Leidtragenden erfahren.

#### 2.3.1.2. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: der Wettstreit und die Kraft der Beweise

Erneut geht der Sturz des Protagonisten in den Graubereich zwischen Leben und Tod in den ‚Drei listigen Frauen‘ von einer Frau aus. Diese bedient sich hierfür vor allem der Listigkeit, die ihr wie den beiden anderen im Wettstreit um den Gürtel befindlichen Frauen eigen ist. Diese List manifestiert sich in der bewussten Instrumentalisierung von Zuschreibungs- und Inszenierungsprozessen. Im Zuge des Rückgriffs auf verbale Strategien, die typisch für die Ausgestaltung der Frauenlist im Märe sind,<sup>323</sup> thematisiert die Frau explizit die Wahrnehmung, die sie so sorgfältig zu lenken versteht: *man, nym war* (v. 12), weist sie ihren Ehemann an. Verbunden werden diese Strategien mit der Inszenierung von scheinbar beweiskräftigen und den Ehemann tatsächlich überzeugenden (v. 16-20) Sinneseindrücken: So färbt die Frau die Haut des Mannes mit Ruß und Safran totengleich und präsentiert ihm diese vorgeblichen Beweise, die sein Ableben aufzeigen sollen, im Spiegel.<sup>324</sup> Hinzu treten christliche

---

<sup>321</sup> Die zentrale Bedeutung des schwankhaften Wirkprinzips für die Ausgestaltung des Erzählten betonen auch Müller, Noch einmal: Maere und Novelle, S. 302; Stede, Schreiben in der Krise, S. 91; Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 501 sowie Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 371.

<sup>322</sup> Vgl. die detailgenauere Darstellung in Kapitel 2.3.2.

<sup>323</sup> Schnyder, Märenforschung und Geschlechterbeziehungen, S. 126. Vgl. auch die analoge Strategie insbesondere der Ehefrau des begrabenen Ehemanns. Chinca derweil betont im Zusammenhang mit der weiblichen verbalen List die Verbindung von verbaler Geschicklichkeit und (dadurch ermöglichter) sexueller Aktivität. (Chinca, The body in some Middle High German *Mären*, S. 195.)

<sup>324</sup> Chinca, The body in some Middle High German *Mären*, S. 194. Analog hierzu greifen auch die anderen beiden Frauen auf die Überzeugungskraft der Beweise zurück; während die eine ihrem

Trauer- und Begräbnisrituale, die ebenfalls einen Zeichencharakter für die Inszenierung des Toten erhalten, wie auch Chinca betont: „Sacraments are signs, and if the *Märe* of the three cunning women is about anything, it is about how signs create beliefs about the body.“<sup>325</sup> *Sie want ir hent und raufft ir har* (v. 15), wird von der listigen Frau berichtet.<sup>326</sup> Damit steht sie hinsichtlich ihres Agierens in deutlicher Parallelität zur Frau des begrabenen Ehemanns. Wie diese stiftet auch sie darüber hinaus später die Gemeinde dazu an, sich in der Kirche um den Toten versammeln, so dass diesem die Totenmesse gehalten werden kann. Diese inszenierte Wahrheit dient wiederum den anderen Frauen als Ausgangspunkt, an dem ihre Täuschungen ansetzen.

Im Zuge der Durchsetzung eigener (sexueller) Interessen insistiert die Frau des vorgeblich Gestorbenen zudem darauf, dass die Sphären der Lebenden und der Toten getrennt sind, und verstößt den unliebsamen Beobachter aus ihrer Welt. Ausstoßungspraktiken verbinden sich an dieser Stelle mit instrumentalisierten, insbesondere christlich forcierten Denkformen über das abgeschiedene Dasein, das Tote führen. Hinzu kommt das Motiv der Teufelsbesessenheit, die sprachfähigen Toten zugeschrieben wird.<sup>327</sup> Dieses Motiv wird durch die Frau implizit anzitiert, wenn sie betont, dass die Toten zu schweigen haben, und ebenfalls für ihre Ziele genutzt, die in dieser Szene vor allem auf die Untreue dem Ehemann gegenüber gerichtet sind.

Die Instrumentarien, die die Frau nutzt, vermögen zunächst, Assoziationen zum Schicksal des begrabenen Ehemanns und zu seiner der Herrschsucht verfallenen Frau zu wecken. Doch beschränken sich die Analogien schlussendlich allein auf die motivische Ebene, während die Motivation der Frau in den ‚Drei listigen Frauen‘ grundlegend von jener der Frau des begrabenen Ehemanns abweicht.<sup>328</sup> Die Frauen im *Märe* des Hans Folz hoffen nicht, die Hierarchie der Ehe umzustürzen und mit Rückgriff auf den inszenierten Tod einen Machtkampf mit dem Ehemann wider die göttliche Ordnung auszutragen. Die eheliche Ordnung spielt für das Handeln der drei listigen Frauen keine entscheidende Rolle.

---

Ehemann eine Tonsur schneidet (v. 38), streicht die andere dem ihren die Bettfedern von der vorgeblich vorhandenen Kleidung (v. 65-67).

<sup>325</sup> Ebd., S. 197.

<sup>326</sup> Derartiger Instrumentarien bedient sich auch die Ehefrau im überaus ähnlich angelegten Fabliau ‚Le vilain de Bailluel‘ Jean Bodels, die ihrem Mann zunächst erfolgreich verbal den Totenstatus zuschreibt (v. 29-51), anschließend auf beglaubigende Trauergesten zurückgreift (v. 58-63; 76-78) und ihren Liebhaber, einen Pfarrer, zum Missbrauch seiner Amtsriten (v. 74-75) anstiftet.

<sup>327</sup> Lecouteux, Wiedergänger, Spalte 79, Smith, *The Function of the Living Dead*, S. 3 sowie von Wilpert, *Die deutsche Gespenstergeschichte*, S. 65-67.

<sup>328</sup> So auch Grubmüller, *Einleitung und Kommentar*, S. 1032.



*Auff einem weg drey frawen frey  
 Funden ein porten alle drey.  
 Nun wolt yde den porten han.  
 Die erst sprach: ‚welche yren man  
 Am aller pasten mag bethörn,  
 Der selben sol der port gehörn‘ (v. 1-6),*

so beginnt das Märe. Das Streben der Frauen richtet sich auf den Gewinn eines Gürtels,<sup>329</sup> auf den Beweis der eigenen, überlegenen Listigkeit und somit auf einen vergnüglichen, nicht umstürzlerisch gedachten Wettkampf.<sup>330</sup> Entsprechend gestaltet sich die Perspektive auf die soziale Stellung des inszenierten Toten: Dieser erscheint – fern einer sozialen Degradierung, wie beispielsweise der begrabene Ehemann sie erleidet – eingebettet in ein heiteres Spiel. Auch hier zeigt sich die Darstellung der erzählten Welt, für die Praktiken der Ausstoßung und Diskursformen des Todes sowie der Weiblichkeit zentral sind, somit überaus eng an die heiter integrativen Zielsetzungen der Ausgestaltung des spezifischen Wirkkonzepts rückgebunden.<sup>331</sup>

### 2.3.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Integration des Schreckens und die gebrochene Bedrohung

Die im Epimythion der ‚Drei listigen Frauen‘ formulierte Lehre scheint zunächst – wie schon das Handlungsgerüst – in enger Analogie zu jener des ‚Begrabenen Ehemanns‘ zu stehen. So wird vor den Konsequenzen inadäquater Verhaltensweisen gewarnt, die die eheliche Hierarchie untergraben und damit die männliche Machtposition preisgeben:

*Wan dan die weiber an in spürn,*

<sup>329</sup> Hier liegt eine der Hauptdifferenzen des Märe des Hans Folz zum Fabliau ‚Le vilain de Bailluel‘ Jean Bodels, in welchem die Inszenierung des Toten ein geplantes Rendezvous der Frau mit einem Kaplan trotz der allzu frühzeitigen Heimkehr ihres Ehemanns ermöglicht. Obgleich jedoch dieser durch die List erreichte Ehebruch die eheliche Ordnung und damit den *ordo* insgesamt unterläuft, wird die Frau mittels eindeutiger Sympathienlenkung durch die Erzählung entschuldigt, indem der Ehemann von Beginn an als dumm und widerlich – gar tierähnlich – präsentiert wird, so dass dem Publikum auch hier ein heiteres, das Chaos bewältigendes Amüsement angesichts der Vorgänge gestattet wird.

<sup>330</sup> Anfänglich mag es auch der Frau des begrabenen Ehemanns noch nicht um Macht und Gewalt gehen – nicht sie ist es immerhin, die den Ausgangspunkt der Hierarchieverkehrung setzt –, doch ändert sich dies, anders als in den ‚Drei listigen Frau‘, mit fortschreitender Handlung, d.h. Unterordnung des Mannes, grundlegend. (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 134.)

<sup>331</sup> Diesen heiteren Zielsetzungen des Märe dürfte unter anderem auch die weitgehende Ausblendung der Öffentlichkeit geschuldet sein, deren Reaktion auf das Geschehen nicht geschildert wird. Naturgemäß evoziert, wie beispielsweise Heinrich Kaufringers Ausgestaltung des Stoffes demonstriert (*si vorchten all den toten man / und fluhen all von im hindan, / das ir kainr belaipe da.* (v. 529-531)), die Flucht des immerhin mit christlichen Ritualen beglaubigten Toten aus seiner eigenen Totenmesse Furcht und Schrecken. (So auch ebd., S. 140, Anm. 34.)

*Das in sülch folle swein gepürn,  
So sol yn wol kumen ir laun:  
Sie prechen etwen von eim zaun  
Ein ursach, wie sie kün auff erden,  
Das sie yn gar zu naren werden.  
Dan sint in all ir anschlag frey. (v. 123-129)*

Diese Feststellung scheint das in der *narratio* vorgeführte Verhalten des Ehemanns und die daraus resultierenden Vorgänge zu kommentieren, doch geht es Hans Folz gerade nicht – wie etwa dem Stricker im ähnlich angelegten ‚Begrabenen Ehemann‘ – darum, narrativ eine exemplarische Lehre zu entfalten. Die Differenz, die hinsichtlich der Ausgestaltung des Handlungsgerüsts im Vergleich mit dem ‚Begrabenen Ehemann‘ festzuhalten ist, zeigt sich dabei schon anhand der bereits dargelegten Motivation der Ehefrau, die den Mann in den vorgeblichen Tod stürzt. Die hier zentrale Lust an der intellektuellen Herausforderung steht im Fokus des Wirkkonzepts, das Grubmüller als konstitutiv für schwankhafte Mären beschreibt: Die Lust an der intellektuellen Herausforderung erlaubt dem Rezipienten trotz des ordnungszersetzenden Potentials, jene Furcht zu bewältigen, die die intellektuell überlegene, die Ordnung gefährdende Weiblichkeit zu evozieren vermag. Diese Bewältigung vollzieht sich im Amusement über die List und über die durch sie offenbarte Torheit des Ehemanns.<sup>332</sup> So ist die Begegnung der anderen genarrten Männer, die gleichsam die Gemeinschaft repräsentieren, mit dem scheinbaren Untoten durch das Moment des Lachens gekennzeichnet.

Zwar agieren die Leidensgenossen des vorgeblich Gestorbenen zunächst, fern jeden Amusements, christlichen Ritualen entsprechend: Sie gehen zur Messe und sorgen sich um deren Durchführung (v. 80-82). Doch diese Perspektive der Männer schlägt in Erheiterung um, als der vorgeblich Gestorbene sich durch seine eigene Wortmeldung in die Gemeinschaft der Getäuschten eingliedert. In dieser Wortmeldung spricht der inszenierte Tote selbst ebenfalls, wenn auch in Unkenntnis seiner Lage noch nicht auf seine eigene Person bezogen, das Lachen als adäquate Reaktion auf die *narnweis* (v. 93) an und führt diese Reaktion zugleich vor:

*Der auff der por hub an und lacht  
Und sprach zu yn: ‚auff all mein eer,  
Wan ich dan nit gestorben wer,  
So möcht ich dieser narnweis hie*

---

<sup>332</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 140.

Im gleichen Zuge offenbart er durch dieses paradoxe Agieren seine eigene Narrheit.<sup>333</sup> Er, der über die anderen Männer lacht, betont zugleich, er würde über sie lachen, wenn er nicht tot wäre. Während er die Täuschung der anderen Männer durchschaut und verlacht, fehlt dem Ehemann diese wahrnehmende Fähigkeit bezüglich seiner eigenen Position.<sup>334</sup> Zugleich formuliert er implizit, wie lächerlich sein Glauben an seinen eigenen Tod ist.

Der Ehemann erfährt somit gemeinsam mit den beiden anderen Genarrten die Demütigung, dass seine Dummheit bloßgestellt wird: Als *narr* (v. 80), *thor* (v. 104) und *gauch* (v. 62) werden die drei Leidensgenossen bezeichnet. Dabei kommt dem vorgeblich Toten eine besondere Stellung zu: Der Erzähler spricht seiner Frau den Preis, d.h. den Gürtel, zu und markiert ihren Ehemann damit als größten Toren. *Zu sagen, welche yn gewan, / Sprich ich: ,die mit dem toten man'* (v. 111-112). Im Einklang mit diesem Urteil des Erzählers sehen auch die beiden Leidensgenossen in dem inszenierten Toten den größten aller Narren, wie sie ihm gegenüber freimütig ausrufen: *,du aller gröster thor!'* (v. 104)

Tatsächlich erscheint der inszenierte Tote prädestiniert für diese Rolle, denn eine größere Täuschung als die den eigenen Status als Lebender oder Toter betreffende erscheint kaum denkbar. Das Chaos, das dem Grenzgänger zwischen Leben und Tod eigen ist, fügt sich damit im Rahmen des Märe, das ganz auf das inner- wie außerliterarische Lachen hin konzipiert ist, in dessen Ausrichtung ein. Der Grenzgänger fungiert als Mittel, um eine größtmögliche List zu demonstrieren. Das Lachen über diese List bewältigt heiter jedwedes, insbesondere im Zuge der christlichen (Teufelsbesessenheits-)Deutung propagierte Schrecknis, das dieser Daseinsform potentiell zukommt.

Von grundlegender Bedeutung für eine weniger entsetzte denn belustigte Reaktion des Publikums ist zudem einerseits der Wissensvorsprung, der den Rezipienten vor den Figuren eingeräumt wird.<sup>335</sup> Die Rezipienten haben sowohl von der spielerischen Motivation wie dem Inszenierungscharakter des (Un-)Toten Kenntnis. Andererseits trägt die bereits skizzierte gleichmütige Perspektive, die der betroffene Ehemann aufweist, zu einer heiteren Reaktion des Publikums bei, indem sie

<sup>333</sup> So auch Hübner, Hans Folz als Märenerzähler, S. 271.

<sup>334</sup> Diese Unfähigkeit, die Zeichen richtig zu deuten, teilt er mit den Männern in dem ‚Begrabenen Ehemann‘ und in Bodels Fabliau ‚Le vilain de Bailluel‘. (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 145.)

<sup>335</sup> Hübner, Hans Folz als Märenerzähler, S. 273-279.

den Ereignissen den Schrecken nimmt und zugleich die Situationskomik steigert. Die Gleichgültigkeit des Betroffenen dürfte zudem für eine relativ distanzierte Haltung des Rezipienten sorgen, d.h. eine weit reichende Empathie wird verhindert. Diesen Mangel an (emotionalem) Engagement des Rezipienten gegenüber der Figur beschreibt Haug als grundlegende Voraussetzung für das Lachen.<sup>336</sup>

Hinzu tritt als Basis dafür, dass eine Erheiterung des Publikums ermöglicht wird, die konkrete Ausgestaltung der Vorgänge der erzählten Welt: Zwar spricht die Frau ihrem Ehemann – parallel zu den Geschehnissen im ‚Begrabenen Ehemann‘ – zunächst die eigene Wahrnehmungsfähigkeit ab und stößt ihn in den Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Im Gegensatz zum begrabenen Ehemann jedoch kommt der Mann im Märe des Hans Folz ohne physische Schäden davon.<sup>337</sup> Vor allem bleibt ihm die finale Konsequenz in Form des Begräbnisses erspart, mit welchem die Frau des begrabenen Ehemanns die Auslöschung ihres Gatten vollendet. Insbesondere hiermit steht das Märe in deutlichem Kontrast zu jenem des Strickers: Der Stricker betont gerade durch die Radikalisierung des Schlusses im Vergleich zu anderen Ausgestaltungen, die das Grundmotiv erfahren hat, die Brisanz seines Themas und seiner Lehre.<sup>338</sup> In „keiner anderen Fassung kommt es zur tatsächlichen Tötung des Mannes und zum Begraben bei lebendigem Leibe.“<sup>339</sup>

Zudem erscheint die potentiell den *ordo* unterminierende Macht der Frau beschränkt: Sie vermag ihren Mann, da dieser ihr nicht wie der begrabene Ehemann in einem die eheliche Ordnung gefährdenden Maße hörig ist, nicht allein mit verbalen Mitteln von seinem Tod zu überzeugen. Stattdessen muss sie hierzu auf die Kraft äußerer Beweise zurückgreifen.<sup>340</sup> Zudem beschränken sich die Konsequenzen der Dummheit und der Nachlässigkeit, derer sich der Ehemann hinsichtlich seiner ehelichen Pflichten schuldig macht, für den zum Toten erklärten Ehemann auf den

---

<sup>336</sup> Haug, Die Lust am Widersinn, S. 356.

<sup>337</sup> Auch von der Version Heinrich Kaufringers, in der von Beginn an körperliche Verstümmelungen vorgeführt werden, die „Schritte zum biologischen wie zum sozialen Tode des Mannes“ (Bachorski, Das aggressive Geschlecht, S. 273) markieren, unterscheiden sich die ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz damit deutlich. (So auch Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1295.)

<sup>338</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1032.

<sup>339</sup> Ebd. Zwar wird in den ‚Drei listigen Frauen‘ ein solches Geschehen nach der Auflösung der List durch einen der Leidensgenossen als Möglichkeit, die hätte eintreten können, angedeutet. Doch dieses Bedrohungspotential wird insbesondere durch die sogleich folgende Einladung zum Weintrinken entschärft und damit bewältigt (v. 105-106).

<sup>340</sup> So auch Stede, Schreiben in der Krise, S. 91. Tanner weist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der „Visualisierung bestimmter Ereignisse im Mittelalter“ (Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 497) hin. Die Totenblässe wird auch in dem ‚Begrabenen Ehemann‘ als Beweis angeführt, jedoch, wie auch im Fabliau ‚Le vilain de Bailluel‘ Jean Bodels (Keller, Dekonstruierte Männlichkeit, S. 129), nur verbal behauptet und nicht sinnlich erfahrbar inszeniert.

harmlosen, belustigten Spott der Leidensgenossen und, auf übergeordneter Ebene, des Publikums. Dieses wird nicht zuletzt von dem Amusement der getäuschten Männer zum Mitlachen animiert.<sup>341</sup>

Diese Komik wird zudem durch die Ausgestaltung des chaotischen Daseins verstärkt: Selbst als vorgeblicher Leichnam wird der Ehemann nicht – wie etwa der zum nicht länger menschlichen Objekt degradierte Gatte in der Erzählung des Strickers – aus der Gemeinschaft ausgestoßen. Der Ehemann im Märe des Hans Folz partizipiert vielmehr weiterhin an den Erlebnissen der Lebenden und äußert sich zu den Vorgängen ihrer Welt. Hieraus ergibt sich eine spielerische Komik, wenn etwa der vorgebliche Tote mitverfolgt, wie seine Frau und der Knecht Heinz sich vergnügen, und wenn die darauf folgende lapidare Ermahnung der Frau die Angst der Lebenden davor konterkariert, von den Toten angesprochen und eventuell mit in den Tod gezogen zu werden.<sup>342</sup> Diese Komik bietet dem Rezipienten die Gelegenheit, im Lachen eben diese Furcht, die sich in der Vorstellung von bedrohlichen Wiedergängern manifestiert, zu überwinden.<sup>343</sup>

Das heitere Lachen erweist sich damit als zentrales, auch in der Erzählung selbst durch die Figuren vor Augen geführtes Wirkprinzip: Durch das Lachen werden potentiell bedrohliche Elemente, die gemeinhin aufgrund dieses Bedrohungspotentials unterdrückt oder ausgestoßen werden, bewältigt und in die Ordnung integriert. In Bezug auf die ‚Drei listigen Frauen‘ sind diese bewältigten Elemente insbesondere die Eigenmächtigkeit der Frau, die Torheit des Mannes sowie das chaotische Phänomen des (scheinbaren) Untoten.

Eine Lehrhaftigkeit wird dabei zwar auch in den ‚Drei listigen Frauen‘, etwa im Epimythion, anzitiert, doch wird dieser Anspruch zugleich als humorvolles Spiel entlarvt. Dies verdeutlicht zum einen die Unbelehrbarkeit der Männer, die aus ihrer Erfahrung keinerlei Konsequenzen ziehen. Stattdessen zeigen die Leidensgenossen sich blind für eventuelle Ursachen ihrer Situation, d.h. insbesondere für ihre Trunkenheit, die sie zu leichten Opfern der weiblichen List macht (v. 119-122).<sup>344</sup> Ungeachtet dieser Kausalität jedoch beschließen die Männer, nachdem der Trug aufgedeckt ist, gemeinsam trinken zu gehen (v. 107). Zum anderen wird die potentielle Lehrhaftigkeit des Epimythions durch den Ausklang des Märe unterlaufen. In diesem

---

<sup>341</sup> So auch Stede, Schreiben in der Krise, S. 93f.

<sup>342</sup> Vgl. zu dieser Furcht Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 50-52; 62-64; 119; 128.

<sup>343</sup> Diese grotesken Elemente erfüllen somit eine vollkommen andere Funktion als jene der subversiv-grotesken Mären (vgl. Kapitel 2.4.2.).

<sup>344</sup> Vgl. zur Ausgangslage der Männer auch die ausführlichere Darstellung in Kapitel 2.3.3.

folgt auf eine Rekapitulation der gelungenen List, die erneut das Lachen der Rezipienten evoziert, und auf eine Warnung, die scheinbar auf eine in dieser *narratio* vermittelte Erkenntnis verweist, eine Betrachtung der vorgeblichen Wahrheit der Erzählung. Diese entzieht mit ihrem ironisch heiteren Grundtenor einer exemplarisch-lehrhaften Wirkung die Basis.<sup>345</sup> Müller weist zudem darauf hin, dass bereits die konkurrierenden Schlussfolgerungen der beiden Versionen des Märe belegen, „wie die Handlung selbst sich aus einer [...] Normendiskussion löst [...]; die Lehre wird nahezu beliebig“<sup>346</sup>.

Neben dieser Integration des Schreckens ist für die Handlungsstruktur des Märe kennzeichnend, dass eine Bedrohung – beispielsweise durch die List der Frau – zunächst angedeutet und anschließend gebrochen wird. Dieses Schema der Evozierung einer Bedrohung und einer anschließenden Negation der Gefahr durchzieht das Märe auch im Detail. Dies zeigt sich bereits anhand der ersten List. Nach ihrer gelungenen Inszenierung des Toten weist die Frau ihre Magd an: *„pald eil, / Das man yn hol und machs nit lanck“* (v. 22-23). Heraufbeschworen wird damit die Bedrohung eines fatalen Begräbnisses bei lebendigem Leibe – doch wird dieses Gefährdungspotential sogleich im nächsten Satz wieder gebrochen, indem der Erzähler lakonisch berichtet: *Und schob die weil yn unter ein panck* (v. 24). Die Lächerlichkeit der Szenerie löst das Bedrohungsmoment auf.

Dieses Muster wiederholt sich anschließend: Zunächst wird mit dem Stelldichein der Frau mit dem Knecht eine Bedrohungslage eingeführt, die potentiell die eheliche Stellung des Mannes gefährdet. Die unbeeindruckte Reaktion des – in humorvoller Pointierung unter der Bank positionierten – Ehemanns und die Erwiderung der Frau jedoch führen dieses Bedrohungspotential *ad absurdum*:

*Der paur sprach: „Heincz, pey meiner eer,  
Jo, wan ich nit gestorben wer,  
Du hest mirs freilich nit getan;  
So pin ich ye ein toter man.“*  
*Die fraw sprach: „sweig, du narr, hab ru!  
Den doten hört nit swaczen zu.“* (v. 29-34)

Auch in dem (sprachlichen) Agieren, das die ebenfalls getäuschten Leidensgenossen des Untoten an den Tag legen, wird diese Zweiteilung demonstriert: *„Hat dich der teüfel doher pracht?“* (v. 89), fragt der Unbekleidete den angeblichen Geistlichen und

<sup>345</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 134f.

<sup>346</sup> Müller, Noch einmal: Maere und Novelle, S. 303.

bringt damit die Deutung der Szenerie als eine bedrohliche Grenzüberschreitung – als teuflisch beeinflusst gar – ins Spiel. Diese Deutung wird jedoch sogleich im Lachen gebrochen: *Der auff der por hub an und lacht* (v. 90).

Dieses Schema, das eng an das Wirkkonzept, d.h. das integrative Lachen gebunden ist, scheint somit grundlegend für das Märe, und so wird die Erzählung konsequent auch beendet, indem diese Abfolge von Gefährdungsbeschwörung und Gefährdungsnegierung erneut Anwendung findet: *„Ja, het man dich also begraben, / Du müst dir zwar den schaden haben“* (v. 105-106), stellt einer der Leidensgenossen fest, nur um mit dem Rat abzuschließen: *„Ste auff und ge mit uns zum wein!“* (v. 107)

### 2.3.3. Die Definition qua Grenzgang: Grenzgänger diesseits der Grenze

Die ‚Drei listigen Frauen‘ teilen mit dem ‚Begrabenen Ehemann‘ nicht nur das Handlungsgerüst. Auch die Grenzen, die berührt werden, sind weitgehend identisch: Es geht vor allem um Grenzphänomene zwischen Leben und Tod und zwischen weiblicher und männlicher (Ehe-)Rolle. Zudem spielen wie im ‚Begrabenen Ehemann‘ das Motiv der Frauenlist und der männlichen Torheit eine zentrale Rolle. Und doch unterscheiden die Mären sich, wie bereits gezeigt wurde, fundamental voneinander.

Grundlegend hierfür ist eine Verschiebung hinsichtlich der Ausgestaltung, die die Grenzphänomene aufweisen: Das bedrohliche Moment, das der Frauenlist im ‚Begrabenen Ehemann‘ zukommt, fehlt in den ‚Drei listigen Frauen‘. Zudem verfügen alle drei Frauen im Märe des Hans Folz über diese List. Die beste Frau bestimmt sich dabei über die größte List – und folglich definiert die Frauenlist die Weiblichkeit. In den ‚Drei listigen Frauen‘ ist die List somit ein wichtiger Aspekt der weiblichen Rolle, in deren Rahmen die Frauen damit, fern einer Entgrenzung, bleiben.

Diese Relativierung des Grenzphänomens, d.h. die Verortung des Phänomens diesseits der Grenze wird durch verschiedene parallel gelagerte Grenzphänomene gestützt. So verbleiben die Inszenierungen, die die Männer verschiedenen Grenzen – beispielsweise der Grenze zwischen Leben und Tod – nahe bringen, auf einer dezidiert äußerlichen Ebene. Der inszenierte Charakter wird damit betont. Eine Grenzübertretung findet nicht statt.

Wie die Frau in den Grenzen ihrer Rolle verbleibt und lediglich die ihr ohnehin immanenten und offenbar in diesem Frauenkonzept unproblematischen Charakteristika übersteigert, so sind auch die Grenzphänomene des Mannes mit der Rolle kompatibel, die ihm in diesem Märe eigen ist. Diese Rolle ist von Passivität und einer teilweise auf

übermäßigen Alkoholkonsum zurückführbaren Trägheit geprägt. So wird bereits der erste Mann, als seine Frau nach der Vereinbarung zum Wettkampf zuhause auf ihn trifft, schlafend eingeführt: *die erst heim liff, / Fant, das ir man dort lag und schliff* (v. 7-8).

Während die Frauen schon auf den Beinen sind und aktiv handeln, sind die Männer untätig; die Frau muss, in symbolischer Demonstration ihrer Rollen, den Mann aufwecken (v. 11). Selbst das Treiben seiner Frau, die den Körper des Mannes bemalt, vermag ihn nicht aus seiner Trägheit zu reißen; die mangelnde Wachsamkeit ist evident. Diese stellt gemeinsam mit dem Müßiggang bzw. der Antriebslosigkeit die Voraussetzung für den Betrug dar<sup>347</sup> und konturiert zugleich das Bild des Mannes: „Bei Folz sind der Mangel an Erkenntnis und das Laster Schwachstellen, an denen Betrugshandlungen ansetzen. Der Betrug nutzt die Torheit aus und macht sie dadurch offenbar.“<sup>348</sup>

Die Allgemeingültigkeit dieses Rollenmusters für die erzählte Welt wird durch die repetitive Struktur des Märe demonstriert. Auch für die List der zweiten Frau ist die Trägheit des Mannes eine entscheidende Voraussetzung:

*Die ander fraw fant auch ein sin.  
So schir ir man entschlossen war,  
Sie im behend ein platten schar  
Und sprach: ‚plaufft, her, vor allen dingen,  
Rüst eüch, ir müst ein selmeß singen,  
Wan eüer nachpaur Tol ist dot,  
Den man erst hin gen kirchen hot.‘ (v. 34-42)*

Abermals ist der Schlaf des Mannes verantwortlich dafür, dass die Inszenierung erfolgreich ist, und abermals ist dieser Schlaf derart überwältigend, dass er die Wahrnehmung des eigenen Körpers auszuschalten vermag: Der Mann erwacht nicht etwa aufgrund der Veränderungen, die an seinem Körper vorgenommen werden. Vielmehr ist es erneut die Frau, die den Zeitpunkt seines Erwachens festlegt; eine Szenerie, die symptomatisch für das Männerbild des Märe ist. Und so wiederholt sie sich erneut, wenn der dritte später Genarrte eingeführt wird:

*Nun het die drit ein andern sin;  
Sprach zu yrm man: ‚ste auff, weinschlauch!  
Wie host dich necht mit follem pauch*

---

<sup>347</sup> Hübner, Hans Folz als Märeneerzähler, S. 271.

<sup>348</sup> Ebd.



*In cleidern her gesapt an not.  
Eil pald, dein nachpaur Tol ist tot  
Das du mit andern opferst auch!'  
Der paur sprach: ,meinst, ich sey ein gauch?  
Solt ich nackt in die kirchen gan?' (v. 56-63)*

Der *folle[ ] pauch* (v. 58) konkretisiert den Müßiggang der Männer, der sich als genussgeleitet herauskristallisiert. Zu diesem Genuss gehört auch der Alkohol, wie die – unwidersprochene – Betitelung des Mannes als *weinschlauch* (v. 57) aufzeigt. Der Erzähler schreibt der Trunkenheit denn auch eine (Mit-)Schuld an der Einfalt der Männer zu (v. 119-121) und stellt damit die enge Verstrickung von passivem, genussvollem Müßiggang und Torheit heraus.

Diese Naivität und Gedankenlosigkeit prägen auch die Reaktion auf die List der Frauen. Die Männer beschränken sich fern jeder angemessenen Einschätzung ihrer Situation darauf, wie automatisch simple konventionelle Verhaltensmuster anzuwenden, ohne sich aktiv mit der Lage auseinanderzusetzen: Der erste fahndet im unbedingten Streben, der scheinbar erforderlichen Opferspende nachzukommen, nach seinem Geldbeutel, der nächste versucht sich als Pfarrer und glaubt sich in einer Verantwortung dem Toten gegenüber:

*Erst liff er nacket hin, der thum,  
Und sach fast noch dem toten um. [...]  
Und so er nötigs opffern wil,  
So fint er seynes peütels nicht.  
Zu ringesum er sich besicht.  
Wie fast er sücht, er ging sein irr.  
Zulest greiff er im an das gschirr.  
Das sach der pfaff und tacht an sich:  
,Du pist zwor gleich ein narr alls ich,  
Dan wers nür mit dem opffer schlecht,  
Got geb, wer fort das ampt verprecht' (v. 69-82)*

Die Narrheit und Trägheit der Männer lässt sie auf konventionellen Verhaltensweisen und Regeln beharren, die der Situation unangemessen sind, und dieses Beharren verdeutlicht wiederum die Torheit der Männer. Diese Verbindung von Trägheit und Narrentum erreicht in der abschließenden Konsequenz, die die Männer aus ihrer Überlistung ziehen, ihre Pointe, indem die Männer unbeeindruckt vom listigen Treiben der Frauen die Flucht in den Alkohol antreten.

Während im ‚Begrabenen Ehemann‘ Entgrenzungen vorgeführt werden, inszenieren die ‚Drei listigen Frauen‘ daher vor allem Übersteigerungen. Dies macht die Summe der stets ähnlich gelagerten Grenzphänomene deutlich: listige Frauen, deren List sich im Wettkampf steigert; genussgeleitete und einfältige Männer, die als Narren vorgeführt werden und im Wein ihren Ausweg finden; verkleidete Geistliche und Tote, die nur ihr Äußeres wandeln. Da diese Grenzphänomene diesseits der Grenze weitaus leichter über das Lachen zu bewältigen und in die Ordnung zu integrieren sind als Phänomene, die den Rahmen der Ordnung sprengen, fügt sich diese Anlage der Grenzphänomene in die Wirkintention des Märe ein.

#### 2.4. Das subversiv-groteske Märe – ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ Hans Rosenplüts und die ‚Drei Mönche zu Kolmar‘ des Niemand

Die diffuse Existenzform zwischen Leben und Tod stellt eines der zentralen Elemente dar, die das repetitiv strukturierte<sup>349</sup> Märe ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ Hans Rosenplüts<sup>350</sup> prägen. Vorgeführt wird, wie ein Pfarrer, der durch ein zufälliges Unglück getötet worden ist, als Lebender inszeniert wird. Daraufhin wird er von einem ahnungslosen Protagonisten erblickt, der dem Pfarrer eine Freveltat vorwirft. Da der Tote auf die Vorwürfe nicht reagiert, wird der Protagonist handgreiflich, erkennt schließlich, dass der Pfarrer tot ist, und glaubt, ihn getötet zu haben. Dieses Handlungsmuster wiederholt sich; weitere drei Figuren (bzw. Ehepaare) inszenieren den Toten als Lebenden. In einer letzten Episode bringt der Pfarrer im Rahmen einer absurden Pointe selbst einem anderen Menschen den Tod: Das vierte Ehepaar, das sich des toten Pfarrers durch eine Inszenierung als Lebender entledigt, lehnt ihn an den Altar seiner Kirche. Dort sackt der tote Pfarrer zusammen und erschlägt mit seinem Gewicht eine gläubige Frau.

Die wiederholende Struktur wie den subversiven Grundtenor teilt der ‚Fünfmal getötete Pfarrer‘ mit den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘: Im Märe des Niemand fordern drei Mönche nach- und unabhängig voneinander eine Liebesnacht von einer Gläubigen. Als Lohn versprechen sie die Abnahme der Beichte, die von der Frau angestrebt wird und Anlass des Zusammentreffens ist, und darüber hinausgehend finanziellen Lohn. Die Frau nimmt – nach anfänglichem Zögern und Rücksprache mit

---

<sup>349</sup> So auch Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 146.

<sup>350</sup> Die Authentizität der Autorschaft Hans Rosenplüts für den ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ wird in der Forschung gelegentlich angezweifelt. Sie gilt jedoch beispielsweise Glier, die zudem auf das Urteil Fischers verweist (ebd., S. 145), und Grubmüller (Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1308) als wahrscheinlich.

dem Ehemann – den Mönchen, die sie in ihrem Haus aufsuchen, das Geld ab. Anschließend weist sie die Männer an, sich vor dem Ehegatten, der wie verabredet naht, in einem Zuber zu verstecken. Dieser ist mit kochendem Wasser gefüllt, so dass sich die Mönche verbrühen und sie sterben. Der Ehemann schafft einen der Toten aus dem Haus und beauftragt einen Studenten, den Mönch zu beseitigen. Jedoch betrügt der Ehemann den Studenten, indem er, während der erste Mönch fortgebracht wird, den nächsten bereitlegt. Daraufhin nimmt der Student an, der bereits fortgetragene Mönch sei wiedergekehrt und müsse erneut fortgeschafft werden. Nachdem auf diese Weise endlich alle drei Mönche im Rhein versenkt sind, begegnet der Student einem lebenden Mönch. In diesem sieht er irrtümlich den erneut wiederkehrenden Toten. Zornig ergreift er diesen vierten Mönch und stürzt auch ihn in den todbringenden Fluss.

#### 2.4.1. Die soziale Ordnung

Die Darstellung des Personals im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ und in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ unterscheidet sich von der Grundanlage her kaum von jener in den bisher untersuchten nicht-höfischen Mären: Es werden Personen vorgeführt, die größtenteils stereotyp skizziert sind und in der Regel namenlos bleiben. In der konkreten Ausformung der erzählten Welt jedoch heben sich die beiden subversiv-grotesken Mären deutlich insbesondere von den strickerschen Mären ab. Diese Unterschiede berühren die Grundfeste der erzählten Welt.

##### 2.4.1.1. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: Gottes Ferne

Eine Analyse der Perspektive, die der Pfarrer im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ auf seinen Status als Grenzgänger einnimmt, ist – da der Pfarrer tot ist – naturgemäß nicht möglich. Analog hierzu sind es auch in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ zunächst bereits Verstorbene, denen eine Stellung zwischen Leben und Tod zugeschrieben wird. Dies ändert sich jedoch, wenn der vierte Mönch, der zufällig auf den Studenten trifft, zu einem Wiedergänger erklärt und mit dieser Zuschreibung und den sich daraus ergebenden Konsequenzen konfrontiert wird.

Eingeleitet wird die Interaktion des Studenten mit dem vierten Mönch durch die Fehldeutung des Studenten. Dieser hält den Mönch aufgrund der vorigen Täuschung durch das Ehepaar für den Toten, den er vorgeblich bereits dreimal

fortgeschafft und im Rhein versenkt hat. Entsprechend rücksichtslos und gewalttätig fällt seine Reaktion aus:

*der schuoler aber niht enlie,  
er lief im nâch sâ zehant  
und nam in bî hâr und gewant  
und zôch in gar unsûberlich. (v. 338-343)*

Die Situation ist für den Mönch somit grundlegend durch die Erfahrung von Gewalt gekennzeichnet – eine Gewalttätigkeit, die das Opfer, das mit der vorigen Ereigniskette unvertraut ist, nicht zu begreifen vermag: *der bruoder sprach: ‚herr, wes zieht ir mich?‘* (v. 344) Diese Unerklärbarkeit geht, insbesondere aufgrund des rabiaten Vorgehens des Studenten, mit einer deutlichen Bedrohlichkeit der Situation einher. Diese wird noch intensiviert, als der Student auf die soeben zitierte Frage des Mönchs eingeht:

*der schuoler sprach vil gâch:  
‚du loufst mir dise naht nâch  
und kan dîn niht abe komen.  
Dich möht der tiuvel hân genomen!‘ (v. 345-348)*

Statt einer Aufklärung der Kausalitäten, auf die die Frage des Mönchs zielt, erfolgt eine Schuldzuweisung. Die Bedrohlichkeit des Angriffs wird darüber hinaus weiter gesteigert, indem nun gar der Teufel ins Spiel gebracht wird. Entsprechend entsetzt reagiert der zu Unrecht Beschuldigte: *‚nein ich, herre, sô helf mir got!‘* (v. 349), ruft er aus. Diese Verzweiflung wird durch die drohende (ungerechtfertigte) Bestrafung evoziert, zumal diese Gefährdung nicht mehr allein körperlicher Art ist: Indem der Student ein teuflisches Wirken postuliert, muss die Situation gerade für den Mönch eine über die körperliche Ebene hinausgehende, fundamentale Gefahr darstellen. Und so stellt er der Anklage nur folgerichtig einen Hilferuf an Gott entgegen. Zudem beteuert er seine eigene christliche Ordnungskonformität:<sup>351</sup>

*‚ich sag iu âne allen spot:  
ich wolt dâ hin ze mettî sîn  
und gebüezet hân die sünde mîn.‘ (v. 350-352)*

Der Mönch muss jedoch erkennen, dass Argumentationen kein adäquates Mittel zur Abwehr dieser Bedrohung sind, die die für ihn nicht ersichtliche Zuschreibung des

---

<sup>351</sup> Auf die Unschuld des vierten Mönchs, die anhand seiner Worte zumindest nahegelegt wird, weist auch Waltenberger hin (Waltenberger, *Der vierte Mönch zu Kolmar*, S. 240) und steht damit Schnell gegenüber, der eine verborgene Schuld des vierten Mönchs vermutet. (Schnell, *Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘*, S. 367-377; 379-385.)

Wiedergängertums darstellt. Auch ein Fluchtversuch scheitert. Evident ist damit zunächst einmal die Furcht des Mönchs vor der unerklärlichen Bedrohung, darüber hinaus auch die Übermacht des Angreifers. Die Situation ist für den Mönch damit zunächst einmal furchtbesetzt und unbegreiflich. Die Gewalt muss ihm frei erscheinen „von ihrer Einbindung in ein Ordnungsgefüge von Verdienst und Belohnung, Verstoß und Strafe.“<sup>352</sup> Am Ende bleibt dem Mönch allein die stumme Wendung an seinen Herrn:

*dem bruoder was ez kein spot;  
er dâht: ‚ach lieber herre got,  
waz wil dirre man an mir begân,  
dem ich kein leit hân getân?‘ (v. 365-368)*

In diesen letzten Gedanken des Mönchs konzentrieren sich pointiert die zentralen Aspekte, die sein Verständnis von der Stellung im (sozialen) Ordnungsgefüge prägen, die ihm plötzlich zukommt: Nachdem die Menschen ihm keine Erklärung bieten konnten, sucht er sie nun bei Gott; Unverständnis mischt sich mit einem Gefühl grundlegenden Unrechts. Dieses Unrecht auszuräumen wäre, insbesondere aus Perspektive des Geistlichen, Gottes Aufgabe.<sup>353</sup> Auch Gott jedoch kommt dem Mönch nicht zu Hilfe. Deshalb wird seine Situation vor dem Hintergrund des unkenntlich gewordenen göttlichen Weltenplans für den Mönch zum Inbegriff der bedrohlichen Ferne Gottes.

#### 2.4.1.2. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: die Kriminalisierung des Anderen, die Priorität der Eigeninteressen und die Bösartigkeit der Welt

Wie in den ‚Drei listigen Frauen‘, aber auch im ‚Begrabenen Ehemann‘ und der ‚Gevatterin Rat‘, stellt sich die *list* (v. 112) der Frau im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ als grundlegend für die vorsätzliche Inszenierung des lebenden Toten dar.

*seiner frauen rüft er dar zuhant,*

---

<sup>352</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 220.

<sup>353</sup> Schnell hingegen sieht das Unverständnis des Mönchs vor allem als Illustration der „Unfähigkeit der Menschen, den im unerforschlichen Handeln Gottes implizierten Sinn zu erkennen“ (Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 384, Anm. 46). Angesichts der Konsequenzen, die die Umtriebe des Ehepaares mit sich bringen, erscheint es jedoch fraglich, diesen Taten ein Wirken Gottes und damit eine verborgene Sinnhaftigkeit zu unterstellen. Auch Schnell erklärt in seinem Fazit, zu dem er nach der Betrachtung verschiedener Mären kommt, vor allem das Chaos der Menschen selbst zum zentralen Ursprung der scheinbar kontingenten Ereignisse, die in den Mären vorgeführt werden. (Ebd., S. 401f.)

*wie sie darzu ein sin bedecht,  
das man den pfaffen vom weg precht,  
das niemand innen würd der tat (v. 44-47),*

so wird im Vorfeld der ersten Inszenierung von dem Rückgriff auf die List der Frau berichtet. Analog dazu folgen in den weiteren Episoden jeweils neue listige Einfälle der Frauen. Diese werden mehr oder weniger explizit als solche thematisiert. *„wir vinden etwo einen list, / das wir von im on schaden kummen“* (v. 112-113), verspricht die zweite Frau. Sie ergreift ebenso die Initiative wie die dritte und vierte Ehefrau, die sich durch ihren Mann mit dem Toten konfrontiert sehen (v. 176-178; 264).

Um sich des Toten zu entledigen, greifen die Ehepaare unter Anleitung der jeweiligen Frau durchgängig auf das bereits aus den ‚Drei listigen Frauen‘ bekannte Instrument der Inszenierung sinnlich wahrnehmbarer Tatsachen zurück. *„das sieht man wol“* (v. 66), ist sich denn auch der erste Bauer, der durch das Schusterehepaar getäuscht wird, sicher, dass das Präsentierte der Wahrheit entspricht – ganz wie es auch den drei Männern im Märe des Hans Folz ergeht. Die Ehepaare im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ jedoch steigern die Täuschung im Vergleich zu den drei listigen Frauen noch, indem ganze Szenerien, d.h. vorgebliche Handlungen und Ordnungsverstöße, Theaterschauspielen gleich fingiert werden.

Dieses Handeln ist darauf ausgerichtet, eine Last zu beseitigen, die potentiell das eigene Wohlergehen gefährdet: Der Pfarrer erscheint den Bauern zumeist als Opfer eines vermeintlich von ihnen begangenen Totschlags.<sup>354</sup> Die Konsequenzen, die das Ableben des Pfarrers nach sich zu ziehen droht, sollen durch die Inszenierung des toten Pfarrers als Lebender abgewendet werden. Der „individuelle Vorteil einer jeden Handlung bildet das Epizentrum geistiger Aktivität, die einzig übrig gebliebene Zielsetzung“<sup>355</sup>. Damit kommt der „menschliche Egozentrismus [...] zum Vorschein, der jeglichem Gemeinschaftsdenken wie den Eckpfeilern der christlichen Lehre und ihren Geboten entgegenläuft“<sup>356</sup>. Diesen Egozentrismus demonstriert exemplarisch das Ehepaar der Teigepisode:

*der man sprach: „das wer alls nit zu achten,  
und möchten wir neur eins betrachten,*

<sup>354</sup> Nur die Teigepisode bildet hier eine Ausnahme. Auch der Tod eines Pfarrers im eigenen Haus scheint jedoch genügend Anlass zur Furcht vor Unannehmlichkeiten zu bieten, um den Toten ebenfalls schnellstmöglich und unentdeckt fortzuschaffen.

<sup>355</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 491.

<sup>356</sup> Ebd. Auch Glier macht den mangelnden Gemeinschaftssinn als zentrales Moment des Märe aus. (Glier, Hans Rosenplüt, Spalte 204.)

*wie wir des pfaffen kemen ab.* ' (v. 262-264)

Es geht dem Ehepaar einzig darum, die Last, die der Pfarrer darstellt, loszuwerden. Auch das zweite Ehepaar sorgt sich nicht darum, welches Schicksal der Tote erleidet, sondern lediglich um die Unannehmlichkeiten, die ihnen durch den Tod des Pfarrers drohen. In der Folge degradieren die Ehepaare den Toten mitleidlos zum ohnmächtigen Objekt ihrer Machenschaften und Ziele. Jedes Ehepaar ist darauf bedacht, den Pfarrer aus dem eigenen Haus und Leben zu verbannen. Der Pfarrer wird dabei, wie die eingemauerte Frau, der Menschlichkeit entledigt und noch unter den Status eines Tieres herabgewürdigt, indem er in der ersten Episode dem Willen eines Pferdes ausgeliefert wird:

*wie vast der paur do flucht und schalt  
und meint, der pfaff der trib gewalt,  
so kert sich doch das pfert nit dran,  
das es wollt von dem habern lan* (v. 81-84).

Das Pferd folgt seinen Trieben, frisst den Hafer und trägt den wehrlosen Pfarrer mit sich. Das zweite Paar isoliert den Pfarrer anschließend in besonderem Maße, indem es ihn während der Nacht an ein Gatter, d.h. an die äußere Begrenzung des Lebensraums der Gemeinschaft, lehnt: *die nacht must er am gattern stan.* (v. 118) Der Pfarrer wird aus der Gemeinschaft der Menschen, der Lebenden und – aufgrund der vorenthaltenen christlichen Rituale – der Toten ausgeschlossen, zugleich jedoch öffentlich ausgestellt.<sup>357</sup>

In unterschiedlichen Ausprägungen wird der Pfarrer dabei zudem, mehr oder minder bewusst, sowohl durch die Inszenierenden wie die die Inszenierung Rezipierenden zum Sünder und Kriminellen stigmatisiert. Damit ist dem Bild von der sozialen Stellung des vorgeblich lebendigen Toten, das sich anhand des Agierens der Gemeinschaft beschreiben lässt, ein weiterer zutiefst negativer Aspekt beigelegt: Die Kriminalisierung läuft mit dem Sturz in den Grenzbereich zwischen Leben und Tod parallel. Wie eng die Verknüpfung dieser beiden Phänomene ist, wird durch die repetitive Struktur betont, in deren Zuge sie (fast) immer gemeinsam auftreten. Zugleich ist die Kriminalisierung durch die Rezipierenden ein direktes Resultat aus dem Status des Pfarrers als (Un-)Toter: Da er tot ist, kann er der Inszenierung, die ihn kriminell erscheinen lassen soll und erscheinen lässt, nicht entkommen; da er als

---

<sup>357</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 489.

Lebender wahrgenommen wird, ist die Zuschreibung einer kriminellen Tat möglich, denn ein als tot Wahrgenommener kann nicht freveln.

Der Pfarrer wird als scheinheiliger Frevler an der von ihm gepredigten Nächstenliebe inszeniert, der ignorant, grundlos und entgegen seiner amtlichen Bestimmung die Existenz der Bauern gefährdet. So klagt der erste Bauer:

*„seit ir nit weiser, dann das ir  
zu grossem schaden reitet mir  
und ir doch all tag uns verpiet,  
das keiner des andern schaden nit  
begern noch auch muten sol. [...]   
ich sag euch wol, erzürnt ir mich,  
ir wert so sanft daheim beliben  
und het an einem brief geschriben,  
als das ir mir mein habern abfretzt,  
des ich pin noch unergetzt.“ (v. 62-80)*

Gerade auf diese Frevelhaftigkeit hin hat das Schusterehepaar seine Inszenierung eindeutig angelegt:

*sie [...] satzten in auf sein pfert gar wacker  
und furten auf ein haberacker,  
als ob der pfaff durch pös gevert  
selbs darein geritten wer. (v. 54-58)*

Diese Inszenierung einer mangelnden Nächstenliebe ist insbesondere vor dem Hintergrund bemerkenswert, dass das Agieren der Eheleute selbst durch einen Verstoß gegen die Nächstenliebe gekennzeichnet ist. Dieser Egoismus wird auf den Pfarrer projiziert. Der Pfarrer wird für dieses Fehlverhalten bestraft, ohne dass durch die Figuren eine Reflexion des eigenen, äquivalenten Fehlverhaltens erfolgt. So schreckt die Frau des ersten Bauern, die den Pfarrer bei seinem *mausen* (v. 104) überführt glaubt, nicht davor zurück, ihn zu jenem zugleich erschreckenden wie töricht schweigenden Narren (v. 128-134), Spötter (v. 140) und Gaffer (v. 174) zu degradieren, als den das nachfolgende Ehepaar ihn begreift. Dieses weist eine im Vergleich zu den vorigen Eheleuten noch gesteigerte Skrupellosigkeit auf: Es kriminalisiert den Toten ganz bewusst zu einem Teigdieb, der der Todsünde der Völlerei verfallen<sup>358</sup> und hierfür durch eine nahezu göttliche Fügung bestraft worden ist (v. 201-206). Das letzte Ehepaar schließlich knüpft zwar an die dominierende

---

<sup>358</sup> Tanner weist darauf hin, dass gerade die Völlerei als „eine der sieben mittelalterlichen Todsünden“ (ebd., S. 492) Klerikern in Mären und anderen Texten immer wieder vorgeworfen wird. (Ebd.)



Tendenz, den ihm ausgelieferten Pfarrer zu kriminalisieren, nicht an. Doch instrumentalisieren die Eheleute stattdessen, indem sie eine groteske Analogie von Tod und Andacht bilden, die pfarramtlichen Rituale für ihre Zwecke.

*„so dann die leut herzu werden gan  
und sehen, das er sich nit verrückt,  
so wöllen sie wänen, er sei verzückt  
in grosser andacht, die er hab“ (v. 270-273),*

so prophezeit die Frau. Zugleich bürden sie dem Pfarrer in letzter, wenn auch nicht intendierter Konsequenz eine tatsächliche Untat in Form eines Totschlags auf. Dieser trägt sich zudem aufgrund des ungerührten Missbrauchs der christlichen Sitten und des Kirchenraumes im Hause des Herrn zu.<sup>359</sup> Dieser Totschlag spiegelt überspitzt das Verhalten der Eheleute wider, ganz wie deren Egoismus sich bereits in den Inszenierungen des vorgeblich egoistischen Pfarrers reflektiert findet: Während die Eheleute nur glauben, den Pfarrer getötet zu haben, tötet dieser, verursacht durch das Agieren der Bauern, tatsächlich einen Menschen – die Eheleute machen sich damit letztlich doch noch indirekt schuldig an einem Totschlag.

Beeinflusst werden die Bauern dabei in ihrem Agieren dem scheinbar lebenden Toten gegenüber durch die Empfindung, von einer Omnipräsenz des Bösen umgeben zu sein. So erscheint bereits dem ersten Bauern das Handeln des Pfarrers vollkommen unverständlich:

*„herr, warumb tut ir das?“ (v. 60)  
„ach herr, wie sol ich das versteen?  
wöllt ihr des schimpfs nit abgeen,  
es wirt euch reuen sicherlich.“ (v. 73-75)*

Bitter klagt er zudem über die Böswilligkeit des Pfarrers; er *meint, der pfaff der trib gewalt* (v. 82-84). Die scheinbare Boshaftigkeit des Pfarrers beherrscht gänzlich die Perspektive des Bauern. Eine andere Interpretation scheint ihm nicht denkbar, er selbst ist unfähig, die Zeichen richtig zu deuten und beispielsweise zu durchschauen, dass der Pfarrer dem Pferd, auf das er gesetzt wurde und das den Hafer des Bauern frisst, ausgeliefert ist und dem Geschehen damit eine einfache, rationale Erklärung zugrunde liegt.<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> So auch ebd., S. 493.

<sup>360</sup> So auch Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 148.

Besonders deutlich vorgeführt wird diese einseitig pessimistische Perspektive auf die soziale Umwelt anhand des zweiten Bauern. Dieser tritt dem Pfarrer ebenfalls mit Misstrauen gegenüber:

*,ach herre mein,  
was sol doch diese narrenweis sein,  
das ir mich also habt erschreckt?  
wie habt ir euch daher gestreckt?  
was tut ir do? wem geet ir noch?  
durch got so sagt mir es doch.‘ (v. 127-132)  
,ach herr, was sol das sein,  
das ir heint also spottet mein?  
wann ich kan es nit anders schetzen,  
dann das ir mich ie meint zu tretzen.‘ (v. 139-142)*

Das Unbegreifliche, dem sich der Bauer gegenüber sieht, versucht er mit Rückgriff auf das einzige Deutungsmuster zu fassen, das ihm, wie er selbst formuliert, zur Verfügung steht. Auf Grundlage der wohldurchdachten Inszenierung durch das vorige Ehepaar bleibt ihm deshalb nur, das befremdliche Verhalten als böswillig und feindselig zu deuten. Diese Interpretation berücksichtigt und instrumentalisiert er anschließend, wenn er gemeinsam mit seiner Frau den Teigdiebstahl fingiert: Die Eheleute planen ein, dass das folgende Ehepaar die inszenierte Szene wiederum basierend auf der Annahme einer Boshaftigkeit des Pfarrers interpretieren wird.

Den folgenden Eheleuten ist deshalb schon angesichts der scheinbaren Faktenlage kaum eine andere Deutung möglich. Dennoch manifestiert sich auch in ihrer Sichtweise die Grundannahme, ihr Gegenüber – in Person des Pfarrers – handele aus Bosheit heraus. Dieser Unterstellung liegt der Eindruck der Figuren zugrunde, von einem allgegenwärtigen Bösen umgeben zu sein. Die präsentierte Welt wird grundsätzlich vom Bösen durchzogen, das facettenreich, christlich wie rechtlich, d.h. als teuflisch wie kriminell deutbar, erscheint und das sich vorgeblich im scheinbar lebendigen Toten in konzentrierter Form offenbart.

Ein überaus negatives Bild von der sozialen Stellung des vorgeblich lebendigen Toten wird somit gezeichnet, da dieser als böseartig gedeutet wird und als hochgradig missbrauchbar erscheint und die Handlungen dem Pfarrer gegenüber unter maßgeblich weiblicher Federführung durch eine Priorität der Eigeninteressen gegenüber christlichen und moralischen Geboten gekennzeichnet sind. Hierdurch wird die Auflösung der gesellschaftlichen Normen betont.

Eine egoistische Motivation schlägt sich auch in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ in den Handlungen nieder, die auf die Inszenierung des Wiedergängers hinführen. So denkt der Ehemann, nachdem seine Frau ihm das frevelhafte Ansinnen und das finanzielle Versprechen der Mönche geschildert hat, *zehant* (v. 161):

*‚leider mir ist mîn guot zetrant.  
möht ich ez wider gewinnen,  
des wil ich hiut beginnen.‘* (v. 162-164)

Sein erster Gedanke gilt seiner angeschlagenen finanziellen Situation. Diese prägt auch seine weiteren Planungen, die er gegenüber der Frau erörtert:

*er sprach zuo ir: ‚es wirt guot rât!  
dâ soltu schiere vil gedrât  
dem êrsten hin enbiuten,  
sô er wînglocken hære liuten,  
daz er kome ginge  
und sîn silber bringe.  
dem andern sô enbiute dâ,  
daz er ze mitter naht nu sâ  
kome hart hælinge  
und ouch sîn silber bringe,  
dem dritten, daz er vil spâte  
ze metti kome gedrâte  
unde daz er mit im neme  
die hundert marc, als im wol zeme.‘* (v. 165-178)

*silber* ist im Denken und Handeln des Mannes der dominierende Aspekt.<sup>361</sup> Es gilt, durch den Mord an den Mönchen den eigenen Reichtum zu befördern. Das *silber* ist denn auch zum auslösenden Moment des Todes ausgestaltet, den die Mönche erleiden: Es dient als vereinbartes Stichwort, um die Rückkehr des Ehemanns herbeizuführen (v. 212-248). Das Geld nimmt in dieser Szene die Schlüsselrolle ein: Die Geldübergabe markiert den Zeitpunkt, ab dem der Mönch dem Tod geweiht ist. Diese Funktion des Geldes wird durch die repetitive Struktur betont, denn immer steht das Silber im Mittelpunkt der Handlung (v. 259-283).

---

<sup>361</sup> So auch Waltenberger, *Der vierte Mönch zu Kolmar*, S. 241f. sowie Schnell, *Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘*, S. 384. Körperliche Liebe wird damit zur Tauschware versachlicht, die zum Betrug geradezu einlädt (Röcke, *schade* und *market*, S. 312-313): „Gewinnen wird derjenige, der diesen [...] Tauschvertrag[ ] am raffiniertesten und skrupellosesten zu unterlaufen versteht.“ (Ebd., S. 313.)

Auch die Inszenierung des Wiedergängers gegenüber dem Studenten schließlich dient allein dem finanziellen Vorteil des Ehepaares. Vier Pfennige verspricht der Ehemann dem Studenten für den Abtransport eines Mönchs; das vorgebliche Wiedergängertum ermöglicht eine deutliche Kostenreduzierung. Dies konstatiert auch der Erzähler explizit:

*Dô gie er dâ, als ich vernam,  
zuo des wirtes hûse hin  
und nam die pfenninge sîn.  
dô gap er im gering:  
einen münch umb einen pfenning  
het der schuoler hin getragen. (v. 374-379)*

Ähnlich wie im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ dient das Agieren gegenüber den Mönchen und die Inszenierung des Wiedergängers den Beteiligten zur Wahrung eigener Interessen. Wie bereits im Märe Rosenplüts, aber auch in der Mehrzahl der übrigen untersuchten Mären, werden hierfür die List und Inszenierungen herangezogen, die jedoch im Märe des Niemand maßgeblich vom Mann ausgehen.<sup>362</sup> Es offenbart sich eine Perspektive, wie sie schon der Frau im ‚Begrabenen Ehemann‘ und den Ehepaaren im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ eigen war.

Im Vergleich zum ebenfalls subversiv-grotesken Märe Rosenplüts jedoch erfahren der Egoismus und die Skrupellosigkeit in zweifacher Hinsicht eine wesentliche Steigerung. Dies betrifft zunächst die Motivation selbst, die dem Agieren und somit der Wiedergängerkonstruktion zugrunde liegt: Während die Ehepaare im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ bemüht sind, eine ihnen offenbar grundlos zugefallene Last zu meistern, soll im Märe des Niemand die eigene Situation verbessert werden, die nicht durch die Mönche zu verantworten oder gar durch sie in bedrohlicher Weise heraufbeschworen worden ist.

Neben dieser Priorität der Eigeninteressen, die noch stärker als im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ ausgeprägt erscheint, ist zudem eine im Vergleich intensivere Gewaltbereitschaft der maßgeblichen Akteure festzustellen: Wie im Märe Hans Rosenplüts sind zunächst einmal eine Störung der Totenruhe und eine Missachtung der Übergangsrituale zu beobachten, mit deren Hilfe der Tote in die Gemeinschaft der Toten eingehen könnte: *dô nâmen si in sâ zehant / und leiten in zuo einer want* (v. 249-250). Der rücksichtslose Umgang mit den Toten nimmt damit jedoch noch kein Ende.

---

<sup>362</sup> Vgl. zu den Rollen der Akteure insbesondere Kapitel 2.4.3.

Stattdessen wird unbeirrt die Beseitigung der Mönche vorangetrieben (v. 288-298), die einen geordneten Übergang in die Totenwelt verhindert. Mit der Versenkung im Rhein ist ein Eintritt der Mönche in den sozial ausgestalteten und begleiteten, christlich geordneten Tod, wie er dem Pfarrer in Rosenplüts Märe am Ende der Erzählung gestattet wird, nahezu ausgeschlossen.

Zugleich geht auch die physische Gewaltanwendung in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ über jene im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ deutlich hinaus: Es fehlt im Märe Rosenplüts die Ebene der körperlichen Qualen, die den drei Mönchen in unbekümmerter Grausamkeit aufgebürdet werden. Physische Gewalt wird im Märe des Niemand zum Erfolgsrezept.<sup>363</sup>

Anhand des Sturzes in die Grauzone des Todes, den die Mönche erleiden, wird damit eine grundlegende Bereitschaft zur Verletzung moralisch-sozialer Normen greifbar, die für die Akteure durchaus zielführend ist. Der Beitrag zum Ordnungsdiskurs, der anhand der Darstellung dieser Vorgänge ersichtlich wird, betont folglich das Potential, das dem Chaos zukommt und es ermöglicht, eigene Ziele zu verfolgen – ein Potential, das es demjenigen bietet, der es als Instrument zu nutzen sucht, nicht jedoch jenen, die ihm anheim fallen.

Derart dominant ist dieser Nutzen aus der Perspektive des Ehepaares offenbar, dass die Eheleute nicht einmal auf ein Legitimationsmuster für ihr Handeln zurückgreifen, wie es die Ehepaare im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ bemühen, wenn sie dem Pfarrer eine Börsartigkeit zuschreiben und ihn kriminalisieren. Angesichts der tatsächlichen Sündhaftigkeit der drei Mönche, aus der sich leicht eine (vorgeschobene) Legitimation für das grausame Agieren ableiten ließe, das als gerechte Strafe ausgegeben werden könnte, ist der Verzicht auf dieses Muster umso auffälliger. Den Tod des vierten Mönchs hingegen nimmt der Ehemann mit Entsetzen auf. Er gedenkt gar des Seelenheils des Opfers:

*dô diu mære wurden kunt  
dem wirte, dô gedâht er zestunt:  
,leider, du hâst übel gevarn.  
got müez im sêle und lîp bewarn!’ (v. 385-388)*

Die Einsicht des Ehemanns in die Verwerflichkeit des Mordes, den der Student begangen hat, offenbart ein Bewusstsein für grundlegende ethische Verhaltensregeln. Das Vorhandensein dieses Bewusstseins betont wie der Verzicht auf eine

---

<sup>363</sup> So auch Röcke, *schade* und *market*, S. 313.

vorgeschobene Legitimation die egoistische Ausrichtung des Ehemanns und demonstriert einen ganz eigenen Zugang zu Normenverletzungen und damit auch einen sehr speziellen Beitrag zum Ordnungsdiskurs: Der Ehemann handelt, wenn er die Mönche tötet, nicht gedankenlos. Er entscheidet sich vielmehr bewusst für eine Übertretung der die Ordnung konstituierenden Regelwerke. Eine solche Übertretung ist aus seiner Perspektive zwar grundsätzlich zu verurteilen. Sobald die Normenverletzung jedoch ein Potential bietet, die eigenen Ziele zu erreichen, werden moralische Einwände irrelevant.

Dem Ehemann gegenüber steht der betrunkene Student. Auch für ihn bietet das Chaos, das die Ordnungsverletzung, d.h. der Mord, darstellt, ein Potential, sich zu bereichern. Weder ist bei ihm Überraschung noch Entsetzen angesichts des toten Mönchs und des Arbeitsauftrags durch den offenkundigen Mörder zu erkennen.

*nâch des wirtes râte  
nam er den münch gedrâte  
und truoc in hin, als er in bat (v. 299-301),*

so wird von der Reaktion des Studenten berichtet. Wie der Ehemann zuvor packt er die Mönche, einer beliebigen Last gleich, *bî dem hâr* (v. 311). Sobald der Student die Situation jedoch nicht mehr begreifen kann – d.h., wenn der Tote vorgeblich wiederkehrt – wandelt sich die Beurteilung des Studenten hinsichtlich des Potentials des Chaos. Für den Beitrag zum Ordnungsdiskurs ergibt sich damit eine Ausdifferenzierung, die sich bereits bei der Analyse des Ehemanns angedeutet hat: Allein Ordnungsverstöße, die die Protagonisten begreifen bzw. zu beherrschen glauben, bieten ein positives Potential; unerklärliches und durch den Protagonisten nicht kontrollierbares Chaos hingegen wird als bössartig und verwerflich bzw. teuflisch gebrandmarkt.

Anhand dieser Interpretation des Wiedergängers als bössartig deutet sich bereits an, dass die Omnipräsens des Bösen, von der die erzählte Welt im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ so tiefgreifend durchdrungen ist, auch in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ ein Grundthema darstellt, das am Umgang mit dem Wiedergänger ersichtlich wird. Im Märe des Niemand empfindet diesen Aspekt neben dem vierten Mönch vor allem der Student: Ähnlich wie die Figuren im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ geht auch der Student offenbar von einer Allgegenwart des Bösen aus. Diese Perspektive offenbart sich, wenn der Student angesichts der Leiche, die er forttragen soll, keine Irritation erkennen lässt, und wird anhand der Reaktion, die der Student auf das vorgebliche

Wiederkehren des ersten von ihm fortgetragenen Mönchs zeigt, noch einmal pointiert: Er verflucht den scheinbaren Wiedergänger (v. 312-313) ob seiner Widerspenstigkeit. Analog dazu scheint ihm auch der dritte tote Mönch böseartig. Die Suche nach einer anderen, rationalen Erklärung ist dem Studenten fern. Allein das böse, gar teuflische (v. 327) Wiederkehren des Mönchs liegt innerhalb seiner Vorstellungskraft. Der Student vermag, ganz wie die Ehepaare im Märe Rosenplüts, die Geschehnisse, mit denen er konfrontiert wird, nur mit Rückgriff auf Deutungsmuster zu fassen, die von einer grundlegenden Böseartigkeit und dem „massive[n] Hervortreten des Bedrohlichen in der Welt“<sup>364</sup> ausgehen.

#### 2.4.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die Auflösung der menschlichen Ordnung und das gebrochene Schema von Verstoß und Replik

Im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ wird ausgerechnet ein Pfarrer, der die Ordnung repräsentieren sollte, in das Niemandsland zwischen Leben und Tod gestürzt. Zuvor ist er eines schlechten Todes gestorben: Unerwartet und ohne die Sakramente empfangen zu haben, findet der Pfarrer den Tod. Zudem lässt er eine unerfüllte Aufgabe zurück, denn er war beauftragt, einem Kranken die Sakramente zu erteilen.<sup>365</sup> Der Pfarrer jedoch schiebt den Besuch bei dem Kranken hinaus und verweigert ihm damit potentiell die Sterbesakramente, um daraufhin selbst aus dem Leben zu scheiden, ohne die Sterbesakramente zu empfangen. So wird explizit über das Sakrament berichtet: *unsern herren ließ er daheim die weil* (v. 26).

Der Pfarrer – als Vertreter der Ordnungsmacht Kirche – scheint insbesondere im Rahmen der subversiv-grotesken Tendenz dieses Märe prädestiniert für die Rolle des (scheinbaren) Wiedergängers, in die er gezwungen wird: Die Auflösung der Ordnung, die in der Handlungskette um den vorgeblich lebendigen Toten zum Ausdruck kommt, wird gerade durch den Geistlichen besonders eindringlich versinnbildlicht: Dem Pfarrer wird ein wiedergängerähnliches Dasein aufgebürdet, indem er, der Tote, als Lebender inszeniert wird. Dieses Dasein ist mit dem

---

<sup>364</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 246.

<sup>365</sup> Vgl. zu den (vorgeblichen) Ursachen eines schlechten Todes Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 41-47; 118-120 sowie Lecouteux, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger, S. 172, Pütz, Vampire und ihre Opfer, S. 17, Grabmayer, Zwischen Diesseits und Jenseits, S. 135 und Tucsay, „...swem er den töt getuot, dem sūgents ūz daz warme bluot“, S. 62.

Höchstmaß an Chaos verbunden und wird zudem von der Kirche – der gerade für ihn zentralen Instanz – geleugnet oder dem Teufel zugeschrieben.

Maßgeblich treibende Kraft ist dabei, wieder einmal, die Frau. Dies wird im Epimythion deutlich:<sup>366</sup> *Also hat der pfaff den tot / genommen nach der weiber ler* (v. 304-305). Selbst der Tod des Pfarrers wird zumindest indirekt durch den Rat seiner Haushälterin eingeleitet.<sup>367</sup>

*die kellnerin sprach: ,do sollt ir reiten  
dorthin zu eurs gevatthern haus  
und rüft im, das er guck herauß  
und euch das loch am fuß vernee.‘* (v. 20-23)

Die Haushälterin initiiert damit die gesamte Handlungskette, in deren Zuge die Ehefrauen ihren jeweiligen (vermeintlich) zum Mörder gewordenen Ehemännern ganz pragmatisch zur Seite stehen und den Toten kurzerhand wieder zum Lebenden deklarieren. Die List der Frauen jedoch richtet sich nicht, wie im ‚Begrabenen Ehemann‘, gegen den jeweiligen Ehemann. Sie ist damit nicht Ausdruck einer Überhebung über den eigenen Mann, die sich mithilfe eines Rückgriffs auf ein instrumentalisiertes Wiedergängertum vollzieht. So geht der Anstoß für die List von den jeweiligen Männern selbst aus. Diese fragen dezidiert nach Rat und hoffen, durch die Klugheit ihrer Frauen aus ihrer misslichen Situation erlöst zu werden, entfesseln damit jedoch die destruktive List ihrer Frauen. Für den Beitrag der Handlungsstruktur zum Ordnungsdiskurs bedeutet dies insbesondere, dass die Frau kontrolliert werden muss.

Zu dieser Rolle der Frau fügen sich auch die hetzerischen Worte der Bäuerinnen, in denen stets ein latenter Klerikerhass durchscheint.<sup>368</sup> Dieser „gilt jedoch nicht, wie sonst so oft, klerikaler Ausschweifung, sondern vielmehr der vermeintlichen Tatsache, daß sich der Pfarrer nicht so verhält, wie es seinem Amt geziemt oder wie er selbst den Bauern predigt.“<sup>369</sup> Die Kritik richtet sich gegen die jeweilige Verfehlung des Pfarrers, wie sich exemplarisch anhand der Frau erkennen lässt, deren Ehemann den Pfarrer am Gatter gefunden hat. Diese klagt:

---

<sup>366</sup> Auf die entsprechende Wertung des Epimythions weisen auch Glier, Schnell und Keller hin. (Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 148; Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 375 sowie Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 94.)

<sup>367</sup> Dieser Rat ist es zudem, der den Pfarrer darin bestärkt, den Kranken warten zu lassen und damit seine Amtspflichten zu vernachlässigen.

<sup>368</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 488.

<sup>369</sup> Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 147; so auch Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 488f.



*,hett er dann anders nit zu schaffen,  
dann das er stund am gattern gaffen?  
so hab im den verheiten schaden!‘ (v. 173-175)*

Die Frauen zitieren mit ihrem Verweis auf die Strafe das Ordnungssystem, stürzen zugleich jedoch durch ihre folgende Tat, d.h. die Inszenierung des Toten als Lebender, den Pfarrer (zurück) in die wiedergängerähnliche Daseinsform. Sie zwingen ihn darüber hinaus, vorgeblich einen weiteren Ordnungsverstoß zu begehen, der dann wiederum bestraft wird. Hinsichtlich des Ordnungsdiskurses impliziert dies zum einen, dass die kausale Folge von Verstoß und Replik aufgehoben erscheint; der Pfarrer wird bestraft, ohne einen Fehler begangen zu haben. Zum anderen ist das Chaos, das die Ehemänner entfesselt haben, derart wirkmächtig, dass es einen Vertreter der Ordnungsmacht Kirche überrollt und weitere Störungen der Ordnung nach sich zieht.

Die Ehemänner missdeuten dabei regelmäßig ihr eigenes Handeln. In ihrem Agieren gegenüber dem Pfarrer, d.h. in jener Tat, die den Grenzgänger wieder eindeutig den Toten zuordnet und damit die Ordnung in gewisser Weise zumindest ansatzweise wiederherstellt, erkennen sie einen Ordnungsverstoß. Diese vorgebliche Erkenntnis unterliegt einem grundsätzlichen Missverständnis: Deziert rekurren sie in ihren zunächst verbalen Reaktionen auf Regeln, die ihnen – teils durch den Pfarrer selbst – als Elemente einer geordneten Welt gepredigt wurden. Sie fassen das scheinbar unerklärlich regelwidrige Verhalten des Pfarrers vor dem Wertehorizont dieser geordneten Welt als Missetaten auf: als Diebstahl, bewusste Schädigung eines Anderen, als Völlerei. Auf dieser Interpretation, derzufolge das scheinbare Handeln des Pfarrers Freveltaten darstellt, basiert die Reaktion der Männer, die sie in eine tiefgehende Notlage stürzt: Sie sehen sich einem Toten gegenüber. Dennoch verbleiben sie im Rahmen der ihnen geläufigen Regeln. Und so prägt denn auch diese Perspektive, d.h. dieses Beharren auf dem vertrauten Regelsystem, die Bewertung ihres eigenen Handelns als Totschlag bzw. Mord. Ein lebendes Gegenüber findet, so scheint es, durch ihr Agieren den Tod. Regelhaftigkeit, d.h. insbesondere eine Folge von Ursache und Konsequenz, stellt ein Grundprinzip ihrer Weltdeutung dar. Indem jedoch dieses Grundprinzip in der Anwendung versagt, wird es als zerstört markiert. Die Bauern scheitern an der adäquaten Interaktion mit den sie herausfordernden Gegebenheiten, da für sie kein Regelsystem mehr gültig ist, in dem sie sich bewegen können. Mit den Kategorien der Ordnung vermögen sie nicht, die Vorgänge zu erfassen oder ihnen gar zu begegnen, denn die Kausalität ist der Willkür gewichen.

So bleibt den Männern am Ende einzig die resignierende Erkenntnis der Unordnung, Zufälligkeit und Sinnlosigkeit ihrer Welt. Sie sehen sich einer „Demonstration einer nicht beherrschbaren grundsätzlichen Willkür des Weltlaufs“<sup>370</sup> gegenüber, deren Intensität – auf der Ebene der Rezipientenwirkung – durch die Wiederholung der vorgeblichen Todesfälle und den Zufall, der zum tatsächlichen Tod eines anderen Menschen führt, noch erhöht wird. Gerade der „Tod, immerhin eines der Schlüsselereignisse für die christliche Sinngebung der Welt, wird vorgeführt als Selbsttäuschung oder als purer Zufall, als Element einer sinnlosen Welt“<sup>371</sup>.

Lediglich das angedeutete Versäumnis des Geistlichen gegenüber dem Kranken, den er warten lässt, um zunächst seinen Stiefel instandsetzen zu lassen, vermag als Anzeichen eines Vergehens gedeutet zu werden, wie mit besonderem Nachdruck Keller betont: „Das Vermeiden von Kot und Nässe (v. 14) geht ihm über das Heil des Sterbenden. [...] In diesem Sinne besteht ein kausales Verhältnis zwischen dem Versäumnis, die Sterbesakramente sofort zu geben, und dem Tod“<sup>372</sup> als Strafe für die falsche Prioritätensetzung.<sup>373</sup> Dem gegenüber stehen jedoch die wiederholten Beteuerungen, wie eilig der Pfarrer zum Kranken strebt. Diese Eile relativiert die in der Ausgangssituation des Märe anskizzierte Gleichgültigkeit gegenüber seinen Pflichten: Explizit sucht er nach einer raschen Lösung seines – wenn auch gerade im Angesicht des Hilfesuchenden banalen – Problems:

*seiner kellnerin rüft er dar,  
das sie des loches nem eben war  
und im riet, wie er tet,  
das im der stifal würd vernet,  
das er nit lang darauf dorft peiten. (v. 15-19)*

Anschließend reitet er *mit eil* (v. 25) zum Schuster, den er ebenfalls auf die gebotene Zügigkeit des Weiterreitens hinweist: *ich klag euch meinen schaden, / das ich so notigs sollt hinweck* (v. 28-29). Auch in der Reaktion des Schusters schließlich wird diese Eile des Pfarrers aufgegriffen und betont – und zugleich wird sie gar ursächlich für seinen Tod:

---

<sup>370</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1310.

<sup>371</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 199. Insbesondere ein intertextueller Vergleich hebt die damit verbundene Kontingenz hervor: In verschiedenen Texten, die von der Handlung her ähnlich angelegt sind, führt eine amouröse Verwicklung zum Tod des Pfarrers. Durch den Verzicht auf diese Verwicklung eliminiert Rosenplüt selbst diesen Rest einer Kausalität, die auf der Folge von Unrecht und Strafe oder Dummheit und Blamage beruht. (Ebd., S. 222f.)

<sup>372</sup> Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 97-101.

<sup>373</sup> Ebd.

*Der schuster sprach: ‚herr, das sol sein,  
seit das es doch ist also not.  
ich verstich euchs pald mit eim drot.‘ (v. 32-34)*

Gerade die dem Amt geschuldete Eile des Pfarrers veranlasst den Schuster offenbar, den Stiefel zeitsparend direkt am Fuß des Pfarrers zu nähen – der Tod ist die Folge dieser christlich gebotenen Hast.<sup>374</sup> Eine Kausalität von Vergehen und Strafe lässt sich folglich nicht feststellen, zumal die vorgebliche Strafe gänzlich übersteigert erscheint. Demonstriert wird so vor allem die Feindlichkeit und Zufälligkeit des Weltenlaufs: Aufgrund eines trivialen Fehlstichs eines wohlgesonnenen Schusters stirbt der Geistliche auf dem Weg zu einem auf ihn wartenden Kranken. Er wird zum vorgeblich lebendigen Toten, der gerade in jenem Moment die Gläubige erschlägt, in dem ihm keine Böartigkeit, keine Lasterhaftigkeit und kein Gefährdungspotential mehr zugesprochen wird und er stattdessen in seine Kirche zurückkehrt. Die Absurdität mündet damit in eine groteske Schlusspointe, in der die Grundstimmung ihre Fokussierung findet.<sup>375</sup>

*zuletzt ein altes weib kam dar  
und begund gar vast zum altar dringen  
und zwischen den leuten sich einzuzwingen,  
ob sie ergriff das meßgewand.  
und do es ir ward in die hand,  
do fur sie gen dem mund damit  
und wolt das küssen nach peurischem sit  
und rückt in auf ein seiten gar,  
das er viel auf sie nider dar  
und schlug sie schweres falls zu tot. (v. 280-289)*

Die Einzige, deren tatsächlicher Glaube an die Ordnungsmacht vorgeführt wird, wird gerade von deren Stellvertreter mit in den Tod hinab gezogen<sup>376</sup> – wie auch Wiedergänger gerade Personen, die sich allzu sehr an ihnen festhalten, mit sich reißen.<sup>377</sup> Tanner weist zudem im Zusammenhang mit dieser Schlusspointe auf Marcus 5,25-5,34 hin: Dort wird beschrieben, wie sich eine kranke Frau durch die Menge

---

<sup>374</sup> Auch Glier sieht in der Eile des Pfarrers eine maßgebliche Ursache seines unglücklichen Todes. (Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 147.)

<sup>375</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1310.

<sup>376</sup> Keller weist auf potentielle Konsequenzen des Todes der Frau für den Pfarrer hin: „Dass der Pfarrer am Ende als Mörder dargestellt wird [...] schreibt ihm einerseits eine paradoxe und lächerliche Aggressivität zu, andererseits beinhaltet diese Wendung auch ein bedrohliches Element, da das Seelenheil des Pfarrers – der natürlich auch keine Sterbesakramente erhält – in höchstem Maß gefährdet ist.“ (Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 104.)

<sup>377</sup> Lecouteux, Die Geschichte der Vampire, S. 50-52; 62-64; 119; 128.

drängt, um das Gewand Jesu zu berühren und geheilt zu werden. Diese Szenerie wird hier angesichts einer sich auflösenden Ordnung verkehrt, nahezu perversiert.<sup>378</sup> Im Tod der Gläubigen manifestieren sich so Zufälligkeit und Sinnlosigkeit. Diese finden auch in der Beschreibung des Pfarrers als scheinbarer Wiedergänger ihren Ausdruck: Der Geistliche kann die Ordnung weder als Vertreter der Kirche noch als Grenzgänger, d.h. als vorgeblich lebendiger Toter, wiederherstellen. Die Ordnung löst sich auf, ohne dass ein positives Potential, das etwas Neues hervorbringen könnte, genutzt wird. Stattdessen konstatiert – so legt es der Beitrag zum Ordnungsdiskurs nahe, der sich im Rahmen der Handlungsstruktur um den toten Pfarrer entwickelt –<sup>379</sup> das Märe ernüchtert einen Ordnungsverlust, der die Gewalt entfesselt.<sup>380</sup>

Durch diese subversive Grundtendenz zeigen sich auch die ‚Drei Mönche zu Kolmar‘ geprägt. Ähnlich wie in dem Märe Hans Rosenplüts trifft der unchristliche Tod und das scheinbare Wiedergängertum in dem Werk des Niemand Vertreter der Ordnungsmacht Kirche, so dass eine Ordnungsauflösung verdeutlicht wird. Der Tod, der die Mönche bei dem Versuch ereilt, ein triebhaftes Ansinnen in die Tat umzusetzen, erscheint zunächst einmal als, wenn auch unangemessen harte, Strafe: Zwar lockt die – keinesfalls aktive – Verführung durch die Frau die drei Mönche. Doch ähnlich wie in dem ‚Begrabenen Ehemann‘ liegt auch hier der Fehler bei den Männern. Der Verstoß der Mönche besteht darin, dass sie das Keuschheitsgebot und das Beichtgeheimnis verletzen, d.h. in dem Vergehen, die Verlockung bzw. ihre eigenen Triebe im Angesicht der Frau nicht beherrschen zu können. Die Bestrafung der Mönche scheint zunächst einmal jener des begrabenen Ehemanns zu gleichen, die dort die Ordnung wiederherstellt: Die Übeltäter werden ausgestoßen, auch wenn letztlich nicht eine „Strafe Gottes den lüsternen Mönchen [...] den Tod [bringt], sondern skrupellose Geldgier.“<sup>381</sup> Mit dieser Ausstoßung wird ein beinahe den strickerschen Mären ähnliches Muster von Verstoß, Replik und Wiederherstellung der

<sup>378</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 493.

<sup>379</sup> Inwiefern diese Demonstration der Ordnungsauflösung zu relativieren ist, soll an späterer Stelle die Analyse der Definition von Konzepten qua Grenzgang im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ aufzeigen. (Vgl. Kapitel 2.4.3.)

<sup>380</sup> Der potentiellen Komik und heiteren Perspektive auf das Wiedergängertum, die mit den Inszenierungen einhergehen kann und die im Märe des Hans Folz so zentral wirkt, steht nicht nur die innerliterarische Reaktion auf die Listen entgegen, die keine Erheiterung erkennen lässt. Vielmehr verhindern zudem die Ausgestaltung dieser Listen und die Konsequenzen, die sie für den Leidtragenden aufweisen, einen allzu humorvollen Tenor, der über das durch den Wissensvorsprung evozierte Amüsement der Rezipienten, auf das Schnell hinweist (Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 374), hinausginge.

<sup>381</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 221.

Ordnung inklusive Erkenntnisgewinn seitens des Publikums angedeutet.<sup>382</sup> Anschließend jedoch wird die Lehre im folgenden Bruch – d.h. durch die Tötung eines unschuldigen Geistlichen, den der Student wiederum für den Wiedergänger hält – als Farce und „pure[r] Sarkasmus“<sup>383</sup> entlarvt (v. 344-348; 372-373).

Mittels dieser Handlungspointe wird in besonderer Intensität das Chaos in der erzählten Welt verdeutlicht. Es existiert offenbar, wie in dem ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘, keine Ordnung, keine moralische, geregelte Welt mehr. Stattdessen entscheidet der Zufall über Leben und Tod des letzten Mönchs. Um dies zu verdeutlichen, ist die *narratio* zweigeteilt in einen scheinbar nahezu lehrhaften Teil und einen Teil, der diese Lehre und die ihr zunächst offenbar zugrunde liegende Ordnung als nicht existent enthüllt. Diese Zweiteilung wiederholt sich noch einmal im Epimythion:

*wan ez im niht wol ergât,  
der versuochet ungewonlich spil  
und dâ von niht lâzen wil,  
als diese münche nun hânt getân.  
des sol man in den schaden lân,  
sît si verkêrten die biht.  
daz richet got. (v. 398-404)*

In diesen Versen wird zunächst einmal das traditionelle Muster von Verstoß und Strafe angesprochen, d.h. die Ordnung scheinbar wiederhergestellt, auch wenn Grubmüller auf die Problematik hinweist, die bereits dieser vorgeblichen Kausalität inhärent ist.<sup>384</sup> Den „strafenden Gott für [...] die Ermordung der sündigen Mönche in Anspruch zu nehmen, streift die Blasphemie. Es geschieht auch nicht“<sup>385</sup>, denn es erfolgt, analog zur Handlungspointe, eine Wendung. Diese zerstört pointiert den vorhergehenden

---

<sup>382</sup> In diesem Zusammenhang könnte der Tod ausgerechnet im Badezuber eventuell als Kontrast zur Taufe verstanden werden, so dass den Mönchen durch dieses Ereignis ihr Status als Christenmensch abgesprochen wird. Das Verbrühen könnte jedoch auch „allgemein an verbreitete Höllenstrafmotive erinnern und im Besonderen als spiegelnde Strafe für die ‚heiße‘ Sünde der *luxuria* verstanden werden“ (Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 242); „Feuersee und siedende Kessel als spiegelnde Höllenstrafe für unkeusche Priester [...] finden sich beispielsweise bei Mechthild von Magdeburg [...]. Im Bereich des irdischen Rechts hingegen ist die Strafe des Siedens in Wasser oder Öl [...] vor allem für Falschmünzerei, später auch für Urkundenfälschung und falsches Zeugnis belegt“ (ebd., S. 242, Anm. 51). Auch in Kolmar soll diese Strafe vollzogen worden sein. (Ebd.)

<sup>383</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 221.

<sup>384</sup> Auch Schnell problematisiert diese Aussagen; ihm dient der Widerspruch zwischen der Feststellung eines strafenden Gottes und der kurz zuvor nahe gelegten Unfähigkeit Gottes, Unschuldige vor Unheil zu schützen (v. 389-393), als Ausgangspunkt dafür, ein ambivalentes Gottesbild festzustellen. Darauf aufbauend sieht er im Märe des Niemand vor allem das Theodizee-Problem auserzählt (Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 381-384); allerdings übergeht er hierzu die Wendung des Epimythions.

<sup>385</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 221.

Anschein einer Ordnungsrestitution „in raffiniertem Ausnutzen der Polysemie von Name und Appellativ“<sup>386</sup>: *sô Nieman spricht* (v. 404). Die Ausstoßung der Sünder ist nicht geeignet, eine positive Wirkung zu erzielen, eine neue Ordnung zu begründen oder auch nur, wie im Märe des Strickers die Ausstoßung des begrabenen Ehemanns, das alte Ordnungssystem wiederherzustellen.

Die zerstörerische Macht des Chaos, die somit im Vordergrund steht, wird zugleich im Zusammenhang mit dem Betrug an dem Studenten deutlich: So führt die Konstruktion eines Wiedergängers durch den Ehemann, der an die Stelle des fortgetragenen Mönchs jeweils die Leiche des nächsten legt, als sei die erste zurückgekehrt, letztlich zu jenem Tod des unschuldigen vierten Mönchs, der die Ordnung als nicht existent markiert. Die Entgrenzung – in Form des Verbrechens und des inszenierten Wiedergängertums – lässt sich durch den Ehemann daher nur scheinbar für seine Zwecke instrumentalisieren. Offenbar wird jedoch in der tödlichen Konsequenz der Entgrenzungen, dass das Chaos unbeherrschbar ist. Das Ende gerät damit zu einer Demonstration der „gnadenlosen Absurdität der Welt“<sup>387</sup>, in der „Zufall, Bosheit und Gewalt Triumphe feiern“<sup>388</sup>, und zu einer Demonstration der Macht des Chaos. Diese Macht jedoch ist dem Chaos nicht inhärent – es wird ihm stattdessen verliehen; verliehen insbesondere vom Ehepaar, aber auch von den Mönchen in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘, verliehen speziell von den Frauen im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘. Dies wird die Analyse der Definition von Konzepten qua Grenzgang im nachfolgenden Kapitel belegen.

#### 2.4.3. Die Definition qua Grenzgang: die Relativierung der Subversion

Die Handlungsstruktur im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ ist, wie gezeigt wurde, durch eine grundlegende Tendenz geprägt, eine Subversion darzustellen, die als kennzeichnend für dieses Märe beschrieben werden kann und auch beschrieben wird<sup>389</sup> – und doch ist diese Tendenz zu relativieren.

---

<sup>386</sup> Ebd.; so auch Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1301 sowie Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 238.

<sup>387</sup> Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1304; so auch Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 221.

<sup>388</sup> Grubmüller, Der Tor und der Tod, S. 347; so auch Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 246.

<sup>389</sup> Beispielhaft sei auf Grubmüllers Ausführungen verwiesen: Grubmüller, Einleitung und Kommentar, S. 1301.

Die Basis für diese Relativierung, die die Kontingenz erfährt, bildet der inszenierte Charakter, der den scheinbar kontingenten Ereignissen eigen ist. Zwar muss den Männern im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ die Ordnung verloren scheinen – doch dieser Eindruck ist größtenteils nur Schein; er ist Produkt vor allem der Inszenierungen, die die Frauen initiieren: „Während die Frauen [...] die Ratio vertreten, tritt in den Männern das Sinnlos-Zufällige zutage.“<sup>390</sup> Indem jedoch gerade die Inszenierungen zu einem Leitthema erhoben werden, die das Märe strukturieren, wird zugleich der Verlust des Ordnungssystems, den die Männer basierend auf diesen Inszenierungen wahrnehmen, als Täuschung markiert. Damit wird demonstriert, dass die Kausalität gerade nicht vollkommen vergangen ist und dass das Märe somit nicht lediglich eine unbegründete Ordnungsauflösung konstatiert. Indem die Frauen als Ursache dafür, dass die Männer mit ihren Regelanwendungen scheitern, präsentiert werden, wird eine Kausalität von Ursache und logischer Konsequenz vorgeführt, die aus der Perspektive der Männer, die unfähig sind, die „Zeichen richtig zu deuten“<sup>391</sup>, verloren scheint. Dabei zwingt die Konfrontation mit dem vorgeblichen Ordnungsverstoß die Ehepartner zwar tatsächlich, wie Glier feststellt, „sich zu solidarisieren, statt daß er sie auseinanderdividiert“<sup>392</sup>; für die jeweils ratsuchenden Männer sind die klugen Einfälle ihrer eigenen Frauen hilfreich und das Befolgen der Ratschläge nützlich.<sup>393</sup> Doch auf der Ebene der Geschlechterverhältnisse sind die Parteien durchaus strikt von einander getrennt und die Listen der Frauen verhängnisvoll; die jeweils in der vorhergehenden Episode handelnde Frau stürzt den Mann der nachfolgenden Episode in eine ihm unverständliche Verwirrung des Regelsystems. Zwar werden die Frauen durch die Bitte ihrer Männer um Rat zu diesem Handeln aufgefordert,<sup>394</sup> doch wären durchaus auch nicht-ordnungsersetzende Lösungen möglich, so dass die Frauen dennoch als Ursprung der Regelverwirrungen gelten dürfen. Das Märe lässt sich aufgrund dieses Kausalzusammenhangs gerade nicht strikt kategorisch dadurch charakterisieren, dass eine tiefgreifende Subversion beschrieben wird.<sup>395</sup> Darüber hinaus besitzt es neben einem zumindest gewissen

---

<sup>390</sup> Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 107.

<sup>391</sup> Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 149.

<sup>392</sup> Ebd., S. 147; so auch Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 102.

<sup>393</sup> Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 375.

<sup>394</sup> So auch Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 101.

<sup>395</sup> Auch Schnell wendet sich dagegen, verabsolutierend eine Sinnlosigkeit des rosenplütschen Märe festzustellen. Er weist grundsätzlich auf Sinnmöglichkeiten hin. Diese Sinnmöglichkeiten ergeben sich allerdings, entgegen sowohl den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit und als auch beispielsweise der Beurteilung, die der Text durch Keller erfährt (Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 107), vor allem

komischen Potential für das Publikum, das von den Inszenierungen der Frauen weiß,<sup>396</sup> eine durchaus moralische Grundanlage, die ein Negativbild der listigen, handlungsmächtigen Frau darlegt. Damit steht das Märe den strickerschen Mären näher, als es bei oberflächlicher Betrachtung möglicherweise zunächst scheint: Die Frau – zumeist von ihrem Mann in ihre einflussreiche Position versetzt – ist der Ursprung des Chaos. Während in den ‚Drei listigen Frauen‘ die List als Teil der weiblichen Rolle dargestellt wird, erscheint sie hier negativ-bedrohlich; sie ist an ein misogynen Weiblichkeitsbild gebunden, das von Chaos, Triebhaftigkeit und Bosheit geprägt ist und die List eng mit der Überhebung über den Mann und die eigene Stellung assoziiert. Die Rolle der Frauen entspricht „derjenigen des bösen, listigen und gefühlkalten Weibes, das im wahrsten Sinne des Wortes über Leichen geht“<sup>397</sup>. Damit rückt das Märe in der Geschlechterdarstellung in deutliche Nähe zum ‚Begrabenen Ehemann‘, doch anders als dort liegt der Fokus nicht auf dem Versagen der Männer: Während der begrabene Ehemann dafür bestraft wird, dass er an der Aufgabe gescheitert ist, seinen Pflichten als Ehemann nachzukommen und seine Frau zu kontrollieren, ist ein solches Verstoß-Replik-Schema im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ nicht präsent. Stattdessen richtet sich der Schwerpunkt der *narratio* wie des Epimythions<sup>398</sup> ganz auf die Frauen und ihr Verhalten dem Toten gegenüber. Die Männer dienen vor allem als Folie, auf der die Konsequenzen dieses Verhaltens skizziert werden. Das Grenzphänomen der wirkmächtigen, dem Mann überlegenen Frau und seine Interferenz mit dem Motiv des (vorgeblich) lebendigen Toten stellt folglich ein zentrales Element dar, auf dem die beschriebene Relativierung der Subversion beruht.

Intensiviert wird die Darstellung dieses Frauenbildes durch die Schlusspointe des Märe: Die durch die Frauen in Gang gesetzte Ereigniskette endet im Tod der Gläubigen. Die Auswüchse der bedrohlich umtriebigen Frauen merzen jene Figur aus, die ein positives Gegenbild bezüglich der Frauenrolle bieten kann; die Frauen löschen

---

daraus, dass Schnell zufolge die Texte den nützlichen Aspekt der Frauenlist in den Vordergrund stellen. (Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 375f.)

<sup>396</sup> „Für das Publikum liegt ein Reiz dieses Märe darin, daß es in der Regel mehr weiß als die Figuren und darum die Absurdität der einzelnen Episoden voll auskosten kann.“ (Glier, Hans Rosenplüt als Märendichter, S. 148.) Dieser Wissensvorsprung erleichtert dem Publikum trotz der Grausamkeiten ein Lachen angesichts des Agierens der Getäuschten.

<sup>397</sup> Tanner, Sex, Sünde, Seelenheil, S. 491.

<sup>398</sup> *Also hat der pfaff den tot / genommen nach der weiber ler* (v. 304-305), resümiert der Erzähler und betont damit deutlich das Wirken der Frauen, während der Stricker im ‚Begrabenen Ehemann‘ explizit den Mann und sein Versagen in den Blick nimmt: *Den schaden muose er des haben, / daz er satzte ein tumbez wip / ze meister über sinen lip.* (v. 246-248)



folglich jedwede Alternative aus und präsentieren sich in diesem Zuge als übermächtige Gefahr.<sup>399</sup>

Menschengemacht zeigt sich auch die „sadistische Drastik“<sup>400</sup> in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘, und auch in diesem Märe sind nicht-rollen- bzw. nicht-normenkonforme Figuren für die Relativierung der Subversion grundlegend: Dargestellt wird gerade nicht, wie aufgrund der subversiven Grundtendenz zunächst möglicherweise scheint, ein Chaos, das aufgrund von ihm selbst inhärenten Kräften die Umwelt überwältigt. Diese Kräfte sind stattdessen rückgebunden an menschliche Verhaltensweisen, insbesondere an menschliche Entscheidungen zur Grenzübertretung. Bereits die Mönche, die mit ihrem triebhaften Ansinnen die Handlungskette in Gang setzen, hätten durchaus Alternativen zu ihrem chaotischen Agieren: Nahegelegt wird zumindest, dass sie der gläubigen Frau in der Vergangenheit durchaus die Beichte in standesgemäßer Weise abgenommen haben. Nun jedoch entscheiden sie sich gegen die Ordnung und ihre Normen. Sie wollen ihre sexuelle Begierde befriedigen. Dafür setzen sie, darauf weist Waltenberger hin, nicht etwa auf die im Märe oftmals herangezogene Naivität ihres Gegenübers, sondern auf dessen – wiederum bewusste – Bereitschaft zur Prostitution,<sup>401</sup> d.h. auf die Bereitschaft, ebenfalls eine Grenze zu übertreten.

*„vil liebe vrouwe mîn,  
ich gibe dir vür die sünde dîn,  
daz du nû sâ mich lâzest in  
und du tuost den willen mîn.  
dâ wider solt niht langer streben:  
ich wil dir drîzic marc geben‘ (v. 45-50),*

spricht der erste Mönch zu der Frau, die ihn zwecks der Beichte aufsucht. Die beiden folgenden Mönche zeigen sich ebenso bestrebt, gegen die Gebote ihres Amtes wie gegen jene, die die Ehe der Frau auferlegt, zu verstoßen. Allein die dreifache Häufung

---

<sup>399</sup> Keller hingegen sieht die alte Frau stellvertretend für die Ratgeberinnen bestraft: „Abgesehen von der ersten und von der letzten Szene haben die Frauen das Geschehen in der Hand und treiben es voran. Die Frauen werden für den mehrfachen Tod des Pfarrers verantwortlich gemacht. Damit sind sie nicht nur für Komik und Unterhaltung zuständig, sondern werden beschuldigt, den Pfarrer gleich mehrfach in den Tod geführt zu haben. In diesem Sinne erfolgt der Tod der alten Frau stellvertretend für alle ränkeschmiedenden Gattinnen, die „weiber ler“ wandelt sich von der textimmanenten Bezeichnung der Pläne der Gattinnen zu einer Warnung an die Rezipientinnen, sich nicht so zu verhalten, wie es jene tun.“ (Keller, Norm – Lachen – Gewalt, S. 108.) Diese Deutung jedoch berücksichtigt nicht den gravierenden Unterschied in der Zeichnung der Ehefrauen, die dem Pfarrer ablehnend gegenüber stehen, einerseits und der gläubigen alten Frau andererseits.

<sup>400</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 132.

<sup>401</sup> Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 234f. Dass die Mönche eine listige Verführung für unnötig halten, wird durch ihr sehr direkt formuliertes Liebesansinnen demonstriert. (Ebd.)

dieser Abwendung von den mönchischen Sitten deutet möglicherweise ein Wirken eines hintergründig mächtigen äußeren Chaos an; eine Denunziation der „Welt als eine von marionettenhaften Figuren bevölkerte und nach mechanischen Regeln und Zufällen funktionierende Einrichtung.“<sup>402</sup> Dieser Deutung jedoch steht, insbesondere vor dem Hintergrund, dass Alternativen vorhanden sind, die Feststellung einer bewussten und damit gerade nicht mechanisch-marionettenhaften Entscheidung entgegen, mit der die Mönche sich dazu entschließen, der Verlockung nachzugeben, d.h. die Grenzübertretung zu begehen. Zudem geht die Protagonistin davon aus, ihre Beichte ordnungsgemäß ablegen zu können. Dies bedeutet, dass sie nicht ein allgegenwärtiges Chaos erwartet;<sup>403</sup> ob sie sich mit dieser Einschätzung irrt, „ist für den Rezipienten kaum zu entscheiden, denn der Erzähler verzichtet auf eine entsprechende Orientierung.“<sup>404</sup>

Alternativen, wie die Mönche sie haben, sind auch in Hinblick auf das Handeln des Ehepaares vorhanden. So wird insbesondere die Frau als Inbegriff der Tugend eingeführt:

*nu het er in der selben vrist  
eine vrouwen minneclîch.  
diu was aller vröuden rîch;  
si was volleclich gewert,  
waz man an schænen vrouwen gert.  
der lîp was ir wol gestalt;  
si was wol zweinzic jâr alt.  
si het liep den werden got,  
si leiste sîn gotlich gebot,  
si het got liep alsam ir lîp.  
Diz was vor einer ôsterzît,  
daz si gân wollte  
bihten, als si sollte  
zuo einem klôster, dât  
wâren predier inne sâ. (v. 14-28)*

Nicht nur die Ausgangslage ist damit von Ordnungskonformität geprägt.<sup>405</sup> Vielmehr ist es auch ein normenadäquates Ansinnen – gepaart mit der Erwartung, dass dieses

<sup>402</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 220.

<sup>403</sup> Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 235.

<sup>404</sup> Ebd.

<sup>405</sup> Allerdings kündigt sich ein mögliches Gefährdungspotential für dieses geordnete Dasein bereits in der kurz zuvor durch den Erzähler geschilderten Verarmung des Ehemanns an. Diese Notlage ließe sich jedoch, wie beispielsweise Willekins Fall demonstriert, auf regelkonforme Art ausräumen.

Anliegen durchführbar ist –, das die Ereignisse auslöst: der Wunsch der Frau zu beichten. Entsprechend dieser Motivation, die zur Begegnung mit den Mönchen führt, ist die Reaktion, die die Frau auf das Begehren der Mönche zeigt, von Irritation und Entsetzen und von der Hoffnung geprägt, aus ihrer Lage zu entinnen:

*diu vrouwe von der rede erschrach,  
dô er ir sô zuo gesprach  
mit solichen sachen. [...]  
doch was ez lützel in ir sin,  
daz si wollte volgen im (v. 51-68).*

Tatsächlich gelingt es der Frau, der Situation unter Vorwänden zu entkommen. Sie verfügt über die Möglichkeit, eine Grenzübertretung zu vermeiden, zumal ihr Ehemann in der Lage ist, unterstützend zu wirken: Er findet seine Frau, die vor Empörung weint (v. 132), zuhause vor und drängt sie treusorgend, den Grund ihres Kummers zu offenbaren (v. 139-153). Dann jedoch erfolgt der plötzliche Umschwung, der ein überaus ambivalentes Bild insbesondere vom Ehemann, aber auch von der Frau zeichnet, die ebenfalls zum Mord bereit ist. Dieser Umschwung kann grundsätzlich zweierlei bedeuten: Zunächst kann er auf die Allgewalt des Chaos hinweisen, das selbst über die tugendhaften Protagonisten Macht hat. Es kann jedoch auch verdeutlichen, dass auch die Tugendhaften stets die Wahl zwischen tugendhaftem und grenzübertretendem Verhalten haben. Diese zweite Deutung wird dadurch gestützt, dass sich eine Vielzahl von Protagonisten in diesem Märe ganz wie die Frau bewusst für die Grenzübertretung entscheidet. Die Frau „entpuppt sich als kaltblütige Mörderin“<sup>406</sup>. Tugenden und Fürsorge werden von materiellen Zielen verdrängt, die bereits in der Rede des Ehemanns durchscheinen, wenn der Ehemann zweideutig verspricht:<sup>407</sup> *es wirt guot rât!* (v. 165) Während der Ehemann damit auf die Befreiung aus der finanziellen Misere zielt, entspricht das Versprechen zugleich noch der Hoffnung der Frau auf Trost und Hilfe angesichts des unmoralischen Angebots.<sup>408</sup> Dann jedoch, als sie sich aktiv am Betrug an den Mönchen beteiligt, stellt auch die Frau den finanziellen Aspekt über diese moralische Perspektive. Damit verwerfen die Protagonisten zugleich die alternative, normenstabilisierende Handlungsoption. Der Versuch, das Chaos zu instrumentalisieren, bestimmt vielmehr nun das Agieren; die

---

<sup>406</sup> Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 384f.

<sup>407</sup> Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 236.

<sup>408</sup> Ebd.

Instrumentalisierung der Triebe der Mönche wie eines eigenen Vergehens, d.h. der Tötung dreier Menschen.

Da diese Entscheidung gegen die Normen und für die Grenzübertretung einen finanziellen Gewinn nach sich zieht, erscheint es nur konsequent, dass auch die nächste Entscheidung zugunsten des Normenverstößes gefällt wird: Der Ehemann leitet den Betrug am Studenten ein und inszeniert das Wiedergängertum der Ermordeten. Auch dieses Vorgehen ist nicht zwingend erforderlich, doch der Mann erliegt der Versuchung und setzt erneut bewusst auf einen Verstoß gegen die Normen. Den menschlichen Ursprung der scheinbaren Kontingenz, der somit offenbar wird, konstatiert auch Schnell: „Nicht die Welt ist chaotisch, sondern die Menschen sind [...] mit Mängeln behaftet. Deshalb gilt die Kritik nicht der Welt, sondern allenfalls den Menschen. Nicht die Welt ist in Unordnung geraten, sondern die kleinen moralischen Schwächen der Menschen sind daran schuld, daß diese Welt eben unvollkommen ist. Deshalb muss sie aber nicht sinnlos sein.“<sup>409</sup> Ein Nebeneinander von Kausalität und Kontingenzerfahrung ist festzustellen, das maßgeblich durch bewusste Entscheidungen zur Grenzübertretung hervorgerufen wird. Die Subversion wird hierdurch, wie schon im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘, relativiert.

Eine zentrale Voraussetzung für diese Relativierung ist, „dass im Gegensatz zu abstrakter Reflexion das Erzählen unterschiedliche Modalitäten in komplexen, auch paradoxalen Überlagerungen präsentieren kann. Der Grund dafür liegt letztlich darin, dass [...] in der Perspektivenstruktur der erzählten Welt verschiedene Urteile und Geltungsansprüche zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können [...]. Dies ermöglicht nicht nur Relativierungen und Abstufungen anstelle eines logisch kontradiktorischen Gegensatzes zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit, sondern vor allem auch eine ‚Verschachtelung‘ von Modalitätszuschreibungen, die deren Hierarchie abbilden, aber auch verunklaren oder kippen kann: Eine übergeordnete Instanz kann als notwendig erweisen, was auf untergeordneter Perspektive kontingent erscheinen mag“<sup>410</sup>. Während dem vierten Mönch die Ereignisse vollkommen unerklärlich bleiben, zeichnet tatsächlich die eigenmächtige Entscheidung zur Grenzübertretung durch das Ehepaar, insbesondere den Mann, für das Leid des Mönchs verantwortlich. Es sind gerade jene Figuren, die Grenzen ihrer Rollen übertreten – d.h. die liebestollen Mönche und der verbrecherische Mann –, die der scheinbaren Willkür

---

<sup>409</sup> Schnell, Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘, S. 401f.

<sup>410</sup> Waltenberger, Der vierte Mönch zu Kolmar, S. 232.

des Weltenlaufs Vorschub leisten. Damit jedoch liegt die Kausalität der Welt zugleich grundsätzlich in menschlicher Hand; ihr Versagen im Angesicht der Versuchung, nicht aber ein zufälliges Weltenschicksal wird konstatiert.

Zugleich findet eine bemerkenswerte Definition der Geschlechterrollen statt: Die Mittel, auf die der Ehemann für sein Agieren zurückgreift, sind List und Inszenierungen; Instrumente, derer sich in der Mehrzahl der Mären vor allem Frauen bedienen. Da der Ehemann zudem die treibende Kraft hinter den durch Gier motivierten Freveltaten ist, rückt er in eine zunehmend stereotype weibliche Rolle. Dieser Einsatz listiger Inszenierungen durch den Mann führt zwar zum Tod von vier Menschen. Doch sie gereicht ihm zugleich zum eigenen Vorteil und ist ein wirksames Mittel, um seine Wünsche zu erlangen. Der Mann kann somit dieses gefährliche (oft von Frauen genutzte) Instrument für sich nutzen – doch nur, wenn ihm moralische Maßstäbe gleichgültig sind und er zur Grenzübertretung bereit ist. Die Frau auf der anderen Seite, dargestellt als Ausbund an Tugendhaftigkeit, wird unter dem Einfluss des listigen Mannes zur Mörderin. Wie bereits im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ wird ein positiver Gegenentwurf zerstört.

Die weibliche List besitzt damit ein positives wie auch ein gefährdendes Potential. Diese Zweideutigkeit ist zwar auch im ‚Begrabenen Ehemann‘ grundsätzlich angelegt, indem das Chaos für die Ehefrau und den Pfarrer durchaus ein positives Potential bereitstellt. Das Epimythion des Strickers jedoch vereindeutlicht die Wertung auf eine grundlegend negative Ausprägung, während eine solche Vereindeutlichung wie überhaupt jede Thematisierung der weiblichen List durch eine übergeordnete Instanz im Märe des Niemand fehlt. Festzustellen ist stattdessen eine Aufsplittung der Ordnung in verschiedene Teilordnungen vor allem der religiösen Moral und der ökonomischen Zweckmäßigkeit.<sup>411</sup> Ein Geschehen, das nach den Gesetzen eines Regelsystems kausal oder positiv zu bewerten ist, kann nach jenen eines anderen zufällig, unbegründet oder negativ konnotiert scheinen. Es wird damit „erzählend nicht ‚der‘ Ordnung oder ihrem Gegenteil, sondern einer unabgestimmten Konkurrenz heteronomer Teilordnungen Evidenz verl[ie]hen [...], die im Verlauf der Geschichte derart prekär ineinander greifen, dass sie in den Grenzen des Texts nicht zu hierarchisieren sind“<sup>412</sup>. Grundlegend für die Darstellung dieser Aufsplitterung der

---

<sup>411</sup> Ebd., S. 241; 244.

<sup>412</sup> Ebd., S. 241.

Ordnung sind die dargestellten mannigfachen Grenzübertretungen, die in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ vorgeführt werden.

### 3. Das ‚Decameron‘ Giovanni Boccaccios und das Fastnachtspiel ‚Der Bauer im Fegefeuer‘ des Hans Sachs

Die Ordnung ist nicht nur in Märentexten ein Grundthema. Auch für das ‚Decameron‘ Giovanni Boccaccios und für Fastnachtspiele ist der Ordnungsdiskurs von zentraler Bedeutung.

Giovanni Boccaccios ‚Decameron‘ erzählt vor dem Hintergrund des durch die Pest in vollkommenes Chaos gestürzten Florenz<sup>413</sup> Geschichten, „in denen die Ordnung der Welt und der menschlichen Beziehungen elementar zur Darstellung kommt [...] – die gleichen Themen, von denen auch Fabiliaux und Mären erzählen, und anhand der gleichen Motive“<sup>414</sup>. Zugleich gilt das ‚Decameron‘ als richtungsweisender Wegbereiter einer neuen Erzählform, der Novelle: Als charakteristisch beschreibt die Forschung insbesondere die Ambivalenz der Figuren, die Komplizierung traditioneller Handlungsschemata durch besondere Umstände, die Mehrdeutigkeit und Relativierung von Lehre und Normen und die Darstellung eines Sonder- statt Regelfalls.<sup>415</sup> Grubmüller weist jedoch darauf hin, dass diese Elemente weder in jeder der enthaltenen Erzählungen auftreten noch genuine Erfindungen Boccaccios darstellen, sondern dass das ‚Decameron‘ vorhandene Entwicklungstendenzen der Kurzerzählungen des Mittelalters bündelt.<sup>416</sup> Dennoch stellt auch Grubmüller eine zukunftsweisende Leistung Boccaccios fest.<sup>417</sup> Sie liegt „in der Balance [...] unterschiedliche[r] Erzähltypen durch die zyklische Form und die Erfindung einer Erzählsituation, die es erlaubt, diese Balance ausdrücklich in die Verantwortung von Erzähler und Publikum zu legen, sie als eine von ihnen hergestellte sichtbar zu machen.“<sup>418</sup>

Für die Analyse wird aus dem ‚Decameron‘ – nach einem kurzen Blick auf den Prolog der umschließenden Rahmenhandlung – die achte Erzählung des dritten Tages herausgegriffen, da diese in einer Motivtradition mit dem ‚Begrabenen Ehemann‘ und den ‚Drei listigen Frauen‘ zu sehen ist. In der Binnenerzählung wird berichtet, wie dem Protagonisten Ferondo unter Zuhilfenahme eines Trunkes, der eine vorübergehende, totenähnliche Bewusstlosigkeit und damit einen Scheintod hervorruft, vorgetäuscht wird, er wäre gestorben und als Strafe für seine unbegründete Eifersucht ins Fegefeuer

---

<sup>413</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 252; 283.

<sup>414</sup> Ebd., S. 257.

<sup>415</sup> Ebd., S. 167; 258; 264; 267.

<sup>416</sup> Ebd.; so auch Kasten, Erzählen an der Epochenschwelle, S. 166.

<sup>417</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 167; 258; 264; 267.

<sup>418</sup> Ebd., S. 267; vgl. hierzu auch Branca, The Myth of the Hero, S. 274.

gekommen. Während er für seine Eifersucht bestraft wird, vergnügt sich der Geistliche, der für die Inszenierung verantwortlich ist, mit der Ehefrau. Als diese schwanger wird, wird Ferondo scheinbar wiedererweckt und das erwartete Kind als das seinige ausgegeben.

Dieser Binnenerzählung wird das Fastnachtspiel ‚Der Bauer im Fegefeuer‘ des Hans Sachs vergleichend gegenübergestellt. Hans Sachs rezipiert das ‚Decameron‘ über Arigos<sup>419</sup> zwischen 1471 und 1478 erstmals gedruckte ‚Decameron‘-Übertragung.<sup>420</sup> Das Fastnachtspiel weicht nur in Details von Boccaccios Erzählung ab, doch gerade diese Unterschiede gegenüber Boccaccio sind von besonderer Bedeutung für die Analyse: Sie verweisen – da die Änderungen in Arigos Fassung nicht zu finden sind – auf bewusste Anpassungen des Handlungsgerüsts durch den Autor, d.h. durch Hans Sachs, an seine eigenen Intentionen und an die Anforderungen der gewählten Gattung.

Diese Gattung – d.h. das Fastnachtspiel – weist einen engen Bezug zur Ordnungsthematik auf, denn die für Fastnachtspiele zentralen Elemente, d.h. die Auflösung der Strukturen, die oftmals auf Ebene der erzählten Welt zu beobachten ist, und das Motiv der Verkehrung, sind untrennbar mit dem Thema der Ordnung verbunden. Grundlegende Überlegungen zu diesen beiden Momenten des Fastnachtspiels hat Bachtin vorgelegt, der das Potential der Lachkultur und der Verkehrungen hervorhebt, die der Karnevalszeit eigen sind.<sup>421</sup> Auch Turner nimmt dieses Potential in den Blick, wenn er neben Übergangsritualen auch Zeiten wie den Karneval betrachtet, in denen sich eine temporäre Auflösung der Ordnung vollzieht.<sup>422</sup> Weitere Arbeiten zur Ordnungsthematik innerhalb der Fastnachtkultur und des

---

<sup>419</sup> Die Identität Arigos (italienisiert für „Heinrich“) ist in der Forschung ungeklärt; Gleichsetzungen beispielsweise mit dem Nürnberger Kaufmann Heinrich Schlüsselfelder gelten in der Regel als nicht haltbar. (Bertelsmeier-Kierst, Wer rezipiert Boccaccio?, S. 422.)

<sup>420</sup> Bolsinger, Das *Decameron* in Deutschland, S. 11 sowie Coupe, A Sixteenth-Century German Reader, S. 151. Hans Sachs verfügte vermutlich über die Augsburger Ausgabe von 1490. Er greift als einer der ersten deutschen Dichter (Monostory, Der *Decamerone* und die deutsche Prosa des XVI. Jahrhunderts, S. 77) zahlreiche Stoffe des ‚Decameron‘ für seine eigenen Werke auf und trägt damit wiederum zu einer Popularisierung der ‚Decameron‘-Übertragung Arigos bei. (Hirdt, Boccaccio in Deutschland, S. 40f.) Obwohl der Rezeption Boccaccios durch Hans Sachs somit die Fassung des Arigo zwischengeschaltet ist, wird diese im Folgenden nicht vergleichend in die Detailanalysen einbezogen, da es zwischen Boccaccios und Arigos ‚Decameron‘ so gut wie keine Unterschiede in Bezug auf die gewählte Binnenerzählung gibt und Doppelungen in den Ausführungen vermieden werden sollen. Dass Arigos Fassung nicht eigens mit einbezogen wird, erscheint legitim, da nicht die Rezeption selbst nachgezeichnet werden soll. Vielmehr stehen die Verarbeitung des Handlungsgerüsts und die Anpassungen im Vordergrund, die dieses Gerüst an die jeweiligen Intentionen des Boccaccio und des Hans Sachs erfährt.

<sup>421</sup> Bachtin, Literatur und Karneval, S. 26; 28.

<sup>422</sup> Turner, Das Ritual, S. 94-97.



Fastnachtspiels wurden von (Hans) Moser und (Dietz-Rüdiger) Moser vorgelegt. Während letzterer die Verkehrung als Mittel verstanden sehen will, das die Kirche zur Negativdidaxe einsetzt,<sup>423</sup> lehnen (Hans) Moser<sup>424</sup> und Auffarth<sup>425</sup> diese These ab. Die Ablehnung beruht dabei unter anderem auf der Komik der Fastnacht, die einer negativdidaktischen Wirkung entgegensteht. Diese neueren Ansätze betonen mit Rückgriff auf Bachtin ebenso wie jene von Ragotzky und Ortmann (mit besonderem Blick auf das frühe Nürnberger Spiel)<sup>426</sup> sowie von Barton<sup>427</sup> die Auflösung der Ordnung und die Verkehrung der Welt als Mechanismen, denen in der Fastnachtszeit ein Eigenwert zukommt.

### 3.1. Die soziale Ordnung

Dem relativ geringen Textumfang entsprechend ist die Ausgestaltung der erzählten Welt in der ausgewählten Binnenerzählung des ‚Decameron‘ und im ‚Bauer im Fegefeuer‘ im Wesentlichen auf die Interaktion der Figuren beschränkt und kaum auf milieugestaltende Beschreibungen ausgerichtet.<sup>428</sup> Hinzu tritt im Falle der Binnenerzählung mit dem Erzählrahmen ein weiteres Element, vor dessen Hintergrund die Erzählung gelesen und die soziale Ordnung innerhalb der Binnenerzählung analysiert werden muss: Der Erzählrahmen liefert den Binnenerzählungen des ‚Decameron‘, wie Grubmüller betont, „Sinn- und Funktionsvorgaben.“<sup>429</sup> Die Binnenerzählungen „müssen immer auch auf diese spielerisch entfaltete Makrostruktur hin gelesen werden.“<sup>430</sup> Einen sehr konkreten Bezug zwischen dieser Makrostruktur

<sup>423</sup> Moser, Fastnacht und Fastnachtsspiel sowie Moser, Lachkultur des Mittelalters?

<sup>424</sup> Moser, Kritisches zu neuen Hypothesen der Fastnachtforschung.

<sup>425</sup> Auffarth, Glaubensstreit und Gelächter.

<sup>426</sup> Ortmann / Ragotzky, Itlicher zeit tut man ir recht.

<sup>427</sup> Barton, *Was wir do machen, das ist schimpf*.

<sup>428</sup> Gleichwohl sind gerade in den Binnenerzählungen des ‚Decameron‘ Details, beispielsweise Ortsnamen, zum Zwecke einer Realitätsmimesis eingefügt. „Die kultivierte Gesellschaft, die sich in einem wohlgeordneten Leben in Harmonie mit Kunst und Natur einrichtet, erreicht dies nur, weil sie den Kontakt mit der Welt abbricht. Kultur ist nur noch zu praktizieren, so scheint es, im Rückzug aus der Stadt, in der Idylle, in der Utopie, man könnte sagen: um den Preis des Verlustes der Realität. Dem steht entgegen: Die Geschichten, die die Damen und Herren sich erzählen, strotzen von Realität. Sie, deren wahre Namen in der Rahmenerzählung programmatisch hinter Kunstnamen verborgen sind (‚Decameron‘ I, introduzione, §50), versuchen dem Verlust mit einer geradezu manischen Realitätsbesessenheit zu begegnen: eben mit wirklichen Namen, Orten, Straßen, Daten, Bräuchen, Lastern. [...] Es ist dies in der Gegenwart der Rahmenerzählung eine vergangene Welt: die Evokation einer Zeit vor der Pest.“ (Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 271-278.) Die Konstruktion einer – fiktiven – Realität in den Binnenerzählungen unter anderem durch die Verwendung von (teilweise historisch bezeugten) Namen für die Figuren, von Orten und genauen Beschreibungen und durch die Einordnung in eine konkrete Zeit beschreibt auch Branca. (Branca, Die neuen Dimensionen des Erzählens, S. 125-132.)

<sup>429</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 269.

<sup>430</sup> Ebd.

und der Binnenerzählung III,8 mit ihrem zentralen Motiv des Grenzgängers zwischen den Welten der Lebenden und der Toten stellt bereits die Ausgangslage der Rahmenerzählung her: In der von der Pest gebeutelten Stadt Florenz treffen sich zehn Menschen und beschließen, dem Verderben dieser Stadt zu entfliehen. Der chaotische Zustand der Stadt drückt sich – abgesehen von den demographischen und wirtschaftlichen Folgen der Pest – insbesondere in einer sozialen und moralischen Verwüstung aus:<sup>431</sup>

*E lasciamo stare che l'uno cittadino l'altro schifasse e quasi niuno vicino avesse dell'altro cura e i parenti insieme rade volte o non mai si visitassero e di lontano: era con sì fatto spavento questa tribolazione entrata ne' petti degli uomini e delle donne, che l'un fratello l'altro abbandonava e il zio il nepote e la sorella il fratello e spesso volte la donna il suo marito; e, che maggior cosa è e quasi non credibile, li padri e le madri i figliuoli, quasi loro non fossero, di visitare e di servire schifavano. [...] di che, tra per lo difetto degli oportuni servigi, li quali gl' infermi aver non poteano, e per la forza della pistolenza, era tanta nella città la moltitudine di quegli che di dì e di notte morieno, che uno stupore era a udir dire, non che a riguardarlo. Per che, quasi di necessità, cose contrarie a' primi costumi de' cittadini nacquero tra coloro li quali rimanean vivi. (I, Introduzione 27-31)<sup>432</sup>*

Bereits hier deutet sich an, dass sich das Chaos auch auf die Grenze zwischen Leben und Tod auswirkt.<sup>433</sup> In jedem Moment sterben Menschen, niemand weiß, wen der Tod ereilen wird oder ob der eigene Nachbar noch lebt:

*E assai n'erano che nella strada publica o di dì o di notte finivano, e molti, ancora che nelle case finissero, prima col puzzo de' lor corpi corotti che altramenti facevano a' vicini sentire sé esser morti: e di*

---

<sup>431</sup> Ebd., S. 283; Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 124-125 sowie Arend, Lachen und Komik, S. 125.

<sup>432</sup> 'Wir wollen davon schweigen, daß ein Mitbürger den andern mied, daß der Nachbar fast nie den Nachbarn pflegte und die Verwandten einander selten oder nie besuchten; aber mit solchem Schrecken hatte dieses Elend die Brust der Männer wie der Frauen erfüllt, daß ein Bruder den andern im Stich ließ, der Oheim seinen Neffen, die Schwester den Bruder und oft die Frau den Mann, ja, was das schrecklichste ist und kaum glaublich scheint: Vater und Mutter weigerten sich, ihre Kinder zu besuchen und zu pflegen, als wären es nicht die ihrigen [...]. So war denn, teils wegen des Mangels gehöriger Pflege, teils wegen der Heftigkeit der Seuche, die Zahl der bei Tag und Nacht in der Stadt Gestorbenen so groß, daß man sich entsetzte, wenn man sie erfuhr, geschweige denn, wenn man das Elend selbst mit ansah. Daraus entstand fast unvermeidlich unter denen, die am Leben blieben, manche Unregelmäßigkeit, die den früheren bürgerlichen Sitten widersprach.' (Übers. zitiert nach K. Witte, S. 17f.)

<sup>433</sup> So auch Arend, Lachen und Komik, S. 126.

*questi e degli altri che per tutto morivano, tutto pieno. (I,  
Introduzione 37-38)*<sup>434</sup>

Die soziale Ordnung wird als nahezu zerstört markiert, die sozialen Regeln, die einstmals selbstverständlich waren, gelten nicht mehr. Vor dieser Katastrophe fliehen die zehn jungen Menschen, die sich in einer Kirche treffen, in einen nahezu der innerliterarischen Realität enthobenen<sup>435</sup> Raum. Des Schutzraumes, den die Kirche zuvor gebildet hat und in dem allein noch gewisse sozial-kultivierte Regeln weiterzubestehen scheinen, bedarf die Gemeinschaft der jungen Menschen nun nicht mehr; sie schafft sich einen neuen.<sup>436</sup> Sie entwickelt vor dem chaotischen Hintergrund – der damit in gewisser Weise eine Möglichkeit zur Erschaffung von Neuem bietet – eine eigene gesellschaftliche Ordnung. Diese stellen die jungen Menschen dem Ordnungsverlust, der durch die Pest verursacht worden ist, entgegen. Diese neue soziale Ordnung ist durch eine harmonische Balance, Gleichberechtigung und eine Kultur des Erzählens geprägt.<sup>437</sup> Dieses Erzählen wiederum dient vor allem einer den realen Ordnungsverlust und den Rückzug aus der Realität kompensierenden Konstruktion – vielleicht auch nur der Suggestion – von Realität,<sup>438</sup> deren Balance und Ordnung flexibel und doch stabil genug ist, um, wie noch gezeigt werden soll, ungezwungen auf das Eindringen oder Vorhandensein des Chaos in all seinen Ausformungen reagieren zu können. Die Ordnung dieser Realität steht im Gegensatz zur zusammenbrechenden sozialen Ordnung der pestverseuchten Welt der Rahmenhandlung; sie wird gerade konstruiert, um diese zerstörte Ordnung zu bewältigen. Das realitätskonstruierende Erzählen ist daher ein Erzählen gegen den Schrecken und den Tod. Es ist der Versuch, die menschliche Würde<sup>439</sup> insbesondere

---

<sup>434</sup> „Es gab viele, die bei Tag oder Nacht auf offener Straße verschieden, viele, die ihren Geist in den Häusern aufgaben und ihren Nachbarn erst durch den Gestank, der aus ihren faulenden Leichen aufstieg, Kunde von ihrem Tod brachten. So war von den einen wie von den andern alles voll; denn überall starben Menschen.“ (Übers. zitiert nach K. Witte, S. 19f.)

<sup>435</sup> Grubmüller stellt hierzu fest: „Der Ort [...] trägt alle Züge kultivierter Heiterkeit, ein in die zeitgenössische Vorstellung übersetzter locus amoenus“ (Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 253).

<sup>436</sup> Arend, Lachen und Komik, S. 131.

<sup>437</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 255; 257; 271; so auch Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 176; Hirdt, Boccaccio in Deutschland, S. 33; Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 126-129 sowie Arend, Lachen und Komik, S. 131. In diesem Zusammenhang verweisen Arend (Arend, Lachen und Komik, S. 126-129) und Jakobs (Jakobs, Rhetorik des Lachens und Diätetik, S. 159; 167-171; 176) zudem auf die Funktion des Lachens als Heilmittel. Die Heiterkeit selbst wiederum soll dabei durch die Ordnung, die sich die Gemeinschaft selbst auferlegt und die ihr Miteinander regelt, aufrechterhalten werden.

<sup>438</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 271; 278 sowie Arend, Lachen und Komik, S. 131f.

<sup>439</sup> So auch Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 252; 271; 285. Neuschäfer macht auf den geistesgeschichtlichen Kontext dieses Nebeneinanders von Elend und Gesittung bzw. Würde

vor dem Hintergrund der Erkenntnis, wie ungewiss und mehrdeutig Lebenssituationen im Angesicht des Todes sind, zu wahren. Im Vergleich zu orientalischen Erzählsammlungen, in denen das Erzählen selbst als Instrument zur Bewältigung einer Todesgefahr wird, ist das Erzählen und das Entkommen vor dem Tod allerdings nicht im selben Maße kausal verbunden, wie Billen betont: „Das Verhalten der Erzählgemeinschaft hat sowohl auf den Fortgang der Epidemie als auch auf deren eigene Ansteckungsgefahr keinen Einfluß mehr, so daß der Rahmen des *Decameron* im Gegensatz zu der dem Menschen in den orientalischen Erzählungen noch zugestandenen Problemlösungskapazität eher dessen Ohnmacht angesichts der Bewältigung lebensbedrohlicher Probleme zum Ausdruck bringt.“<sup>440</sup> Doch auch wenn das Erzählen keine faktische Lösung der Pestbedrohung bieten kann, so hat es doch eine bewältigende Funktion für die Gemeinschaft der Erzähler, indem es eine geordnete Kultur hervorbringt, die den Schrecken in der Realität der Rahmenhandlung entgegensteht.

### 3.1.1. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus dessen Perspektive: die Selbstbehauptung angesichts einer ungeheuren Begebenheit und die Folgsamkeit des Sünders

Im ‚Decameron‘ wird der Protagonist Ferondo unvermittelt mit der Situation konfrontiert, im Grenzbereich des Todes verloren zu sein:

*L'abate con un monaco bolognese, di cui egli molto si confidava e che quel dì quivi da Bologna era venuto, levatosi la notte, tacitamente Ferondo trassero della sepoltura e lui in una tomba, nella quale alcun lume non si vedea e che per prigione de' monaci che fallissero era stata fatta, nel portarono; e trattigli i suoi vestimenti, a guisa di monaco vestitolo sopra un fascio di paglia il posero e lasciarono stare tanto che egli si risentisse. In questo mezzo il monaco bolognese, dallo abate informato di quello che*

---

aufmerksam: „Im Rahmen des *Decameron* wird [...] nichts geringeres als die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Natur gestellt. Es werden [...] *miseria* und *dignitas hominis* gegeneinander abgewogen [...]. Und es scheint eben dies die Funktion der Pest im Rahmen zu sein, daß sie ein solches Abwägen von *miseria* und *dignitas* ermöglicht: Tod, Verderben, Chaos, Massengräber, Verwesung und sittlicher Verfall – das ist der Aspekt der *miseria* bei der unmittelbaren Berührung mit der Pest. Schönheit, Gesittung, gesellschaftliche Tugenden, Phantasie und Intelligenz – das ist, fern der Pest, der Aspekt der *dignitas* oder der Möglichkeiten der menschlichen Natur.“ (Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 131.)

<sup>440</sup> Billen, Boccaccios *Decameron* und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 70f.; vgl. zur orientalischen Tradition im Zusammenhang mit dem ‚Decameron‘ auch Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 123; 128f.

*avesse a fare, senza saperne alcuna altra persona niuna cosa, cominciò a attender che Ferondo si risentisse. [...] Il monaco bolognese, risentito Ferondo e quivi trovandosi senza sapere dove si fosse, entrato dentro con una voce orribile, con certe verghe in mano, presolo, gli diede una gran battitura. Ferondo, piangendo e gridando, non faceva altro che domandare: „Dove sono io?“ A cui il monaco rispose: „Tu se’ in Purgatorio.“ „Come?“ disse Ferondo „Dunque son io morto?“ Disse il monaco: „Mai sì“; per che Ferondo se stesso e la sua donna e ’l suo figliuolo cominciò a piagnere, le più nuove cose del mondo dicendo. (III,8, Abschnitt 35; 38-42)<sup>441</sup>*

Während Ferondo sich in einem Moment noch im Kloster und in Gegenwart mehrerer Mönche weiß, findet er sich im nächsten Augenblick in einer Situation wieder, die ihm vollkommen unerklärlich ist. Nur folgerichtig ist seine Reaktion von dem Bestreben geprägt, seine Situation zu erfassen. Dieses Bestreben drückt sich in einer ganzen Reihe von Fragen aus, die Ferondo an den ihn Strafenden richtet: *„Dove sono io?“ [...] Come? [...] Dunque son io morto?“* (III,8, Abschnitt 39; 41)<sup>442</sup> Ferondo fügt sich nicht blindlings in sein Schicksal. Er versucht vielmehr, wie so viele Figuren im *„Decameron“*,<sup>443</sup> sich selbst gegen die Widrigkeiten der Welt zu behaupten: Er strebt danach, zu begreifen, und zieht dazu jede Information heran, die sich ihm bietet. Jedes Detail, dessen Ferondo habhaft werden kann, wird durch ihn hinterfragt:

*Al quale il monaco portò alquanto da mangiare e da bere; il che veggendo Ferondo disse: „O mangiano i morti?“* (III,8, Abschnitt 43)<sup>444</sup>

Er versucht auf diese Weise, die Gesetzmäßigkeiten zu erfahren, die seiner Lage zugrunde liegen. Auf dieser Suche nach Antworten unterscheidet er kaum zwischen

---

<sup>441</sup> „Der Abt aber stand heimlich in der Nacht wieder auf und holte mit einem Mönch, der gerade an diesem Tage aus Bologna herübergekommen war und der sein ganzes Vertrauen besaß, Ferondo wieder aus dem Grabe und brachte ihn in ein Gewölbe, in das kein Strahl des Tages drang und das als Kerker für straffällige Mönche benutzt wurde. Hier entkleideten sie Ferondo, zogen ihm eine Mönchskutte über und legten ihn dann auf ein Bündel Stroh, wo er liegen bleiben sollte, bis ihm das Bewußtsein zurückkehrte. Der Mönch aus Bologna, der von dem Abt genaue Anweisungen erhielt, was er zu tun habe, begann dann an diesem Orte darauf zu warten, daß Ferondo wieder zu sich käme. [...] Inzwischen ging der Mönch aus Bologna, als er bemerkte, daß Ferondo wieder bei klarem Bewußtsein war, zu ihm hinein, rief ihn mit furchterregender Stimme an, packte ihn und prügelte ihn mit einer Rute, die er in der Hand hatte, windelweich. Ferondo schrie und heulte und rief in einem fort: „Wo bin ich?“ Der Mönch erwiderte: „Im Fegefeuer!“ – „Wie“, schrie Ferondo, „bin ich denn tot?“ – „Ja, ganz bestimmt“, entgegnete der Mönch. Darauf begann Ferondo sich selbst, seine Frau und sein Söhnchen heftig zu beweinen und gab die törichtsten Reden von sich.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 386f.)

<sup>442</sup> „Wo bin ich? [...] Wie, [...] bin ich denn tot?“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 387.)

<sup>443</sup> Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 122.

<sup>444</sup> „Schließlich brachte ihm der Mönch zu essen und zu trinken, und Ferondo rief, als er es bemerkte: „Ach, essen die Toten denn auch?““ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 387.)

Nebensächlichkeiten und essentiellen Themen, die sein Seelenheil berühren. Einerseits zeigt er sich ausgesprochen interessiert an den äußeren Umständen und der Lokalität seiner Bestrafung:

*„Ma dimmi, chi se' tu che questo mi fai? [...] Non c'è egli più persona che noi due? [...] O quanto siam noi di lungi dalle nostre contrade? [...] e per quello che mi paia, noi dovremmo esser fuor del mondo, tanto ci ha.“ (III,8, Abschnitt 57-63)<sup>445</sup>*

Andererseits wendet Ferondo sich im Gespräch mit dem Mönch durchaus auch der inneren Kausalität zu, auf der sein Aufenthalt im Fegefeuer basiert.<sup>446</sup>

*A cui Ferondo, avendo gridato assai, disse: „Deh, questo perché mi fai tu?“ Disse il monaco: „Per ciò che così ha comandato Domenedio che ogni dì due volte ti sia fatto.“ „E per che cagione?“ disse Ferondo. Disse il monaco: „Perché tu fosti geloso, avendo la miglior donna che fosse nelle tue contrade per moglie.“ „Oimè“ disse Ferondo „tu di' vero, e la più dolce: ella era più melata che 'l confetto, ma io non sapeva che Domenedio avesse per male che l'uomo fosse geloso, ché io non sarei stato.“ Disse il monaco: „Di questo ti dovevi tu avvedere mentre eri di là e ammendartene; e se egli avvien che tu mai vi torni, fa che tu abbi sì a mente quello che io ti fo ora, che tu non sii mai più geloso.“ (III,8, Abschnitt 47-52)<sup>447</sup>*

Hinter diesem Streben nach Verständnis ist die Furcht als Motivation erkennbar: Das furchteinflößende Unerklärliche soll einsichtig und damit bewältigt werden. Furcht rufen zudem die Gewalt, die Ferondo erfahren muss, und die (scheinbare) Erkenntnis, Gott erzürnt zu haben, hervor. Hinzu kommt das Gefühl, ungerecht behandelt zu werden, da niemand Ferondo vor diesen Konsequenzen, die sein Handeln (vorgeblich) hat, gewarnt hat. Ferondos Perspektive auf sein Dasein ist damit in diesem Stadium der

---

<sup>445</sup> „Sag mir aber eins: Wer bist du, der mich hier so bestraft? [...] Ist denn hier weiter niemand als wir beide? [...] Und wie weit sind wir hier von unsrem Dorf entfernt? [...] Dann sind wir wohl gar nicht mehr auf der Welt, wenn es so weit ist?“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 389.)

<sup>446</sup> Es wird hier „ein existentielles Problem angesprochen – im Modus des Komischen“ (Arend, Lachen und Komik, S. 288). Diese Komik jedoch ist Ferondo nicht bewusst.

<sup>447</sup> „Nach lautem Ach-und-Weh-Geschrei sagte Ferondo zu diesem: „Aber warum tust du mir dies an?“ Der Mönch erwiderte: „Weil Gott befohlen hat, daß du jeden Tag zweimal gestraft werden sollst.“ – „Aber warum nur?“ fragte Ferondo, und der Mönch antwortete: „Weil du stets so eifersüchtig gewesen bist, obwohl du das beste Weib der ganzen Gegend zur Frau hattest.“ – „O weh, da hast du recht!“ rief Ferondo. „Und außerdem war sie auch ein ganz süßes Täubchen, süßer als Zuckermandeln! Aber ich wußte nicht, daß es Gott erzürnt, wenn ein Mann eifersüchtig ist. Dann wäre ich es nicht gewesen!“ Der Mönch fuhr fort: „Darüber hättest du nachdenken sollen, solange du noch auf Erden weiltest, und hättest dich danach richten sollen. Wenn es je der Fall sein sollte, daß du noch einmal dorthin zurückkehren darfst, so denke immer daran, wie es dir hier ergangen ist, damit du nie wieder eifersüchtig wirst.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 388f.)

Erzählung durch Unverständnis, das damit verbundene Streben nach Einsicht sowie durch die Erfahrung eines furchteinflößenden Leides und einer Gefährdung des Seelenheils geprägt. Insbesondere vor dem Hintergrund des drohenden Gotteszorns reagiert Ferondo nicht nur, indem er nach Antworten sucht. Er zeigt sich vielmehr darüber hinaus weitgehend einsichtig, was seine Missetaten angeht, und deshalb reumütig:

*„Oh!“ disse Ferondo „se io vi torno mai, io sarò il migliore marito del mondo; mai non la batterò, mai non le dirò villania.“* (III,8, Abschnitt 55)<sup>448</sup>

Ausgehend von dieser Reumütigkeit zieht Ferondo entsprechende Konsequenzen aus der Erfahrung des Grenzgängertums (III,8, Abschnitt 76), indem er seine Eifersucht ablegt, und spricht diesem Grenzgängertum somit ein Korrekturpotential zu. Der Fokus Ferondos jedoch liegt, sobald er dem (scheinbaren) Fegefeuer und damit dem körperlichen Leiden entronnen ist, nicht auf dieser Reue und der Verhaltensänderung. Vielmehr instrumentalisiert er sein eigenes Verlorensein im Grenzbereich des Todes zur Selbstdarstellung in freimütig ausgeschmückten Erzählungen:

*Ma poi che la gente alquanto si fu rassicurata con lui e videro che egli era vivo, domandandolo di molte cose, quasi savio ritornato, a tutti rispondeva e diceva loro novelle dell'anime de' parenti loro e faceva da se medesimo le più belle favole del mondo de' fatti del Purgatorio* (III,8, Abschnitt 74).<sup>449</sup>

Gerade der eigenmächtige Einsatz der Sprache bzw. von Erzählungen, den Ferondo hier demonstriert, ist oftmals prägend für das Agieren der Figuren im ‚Decameron‘: Die erzählte Welt, in der die Figuren sich bewegen, macht „das mit dem Begriff ‚Figureninitiative‘ gekennzeichnete eigenverantwortliche Handeln eines seiner selbst bewußt gewordenen Menschen geradezu erforderlich. Alleiniger Orientierungsfaktor innerhalb des kontingenten Weltgeschehens ist nicht mehr ein abstraktes Deutungsraster, sondern das menschliche Ingenium selbst, das von Fall zu Fall und in

---

<sup>448</sup> „Oh“, rief Ferondo, „wenn ich je zurückkehren dürfte, so würde ich bestimmt der beste Ehemann der Welt sein. Ich würde meine Frau nie wieder schlagen und sie nicht mehr schelten“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 389).

<sup>449</sup> „Nachdem aber die Menschen sich schließlich wieder ein wenig über ihn beruhigt hatten und sahen, daß er aus Fleisch und Blut war, fragten sie ihn gar mancherlei, und Ferondo, der nun fast als ein Weiser galt, beantwortete alle ihre Fragen. Auch erzählte er ihnen mancherlei von den Seelen ihrer Verstorbenen und tischte ihnen die prächtigsten Märchen auf über die Zustände im Fegefeuer.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 392.)

jeder Situation aufs neue die Vor- und Nachteile seines Verhaltens abwägen muß.“<sup>450</sup> Dieses Verhalten der Figuren verweist darauf, dass sie die Begrenztheit erkennen, die einzelnen Perspektiven innewohnt. Diese Begrenztheit der einzelnen Perspektiven kann zu eigenen Zwecken nutzbar gemacht werden<sup>451</sup> – und wird durch Ferondo auch nutzbar gemacht.

Das Verhalten, das Ferondo in der Binnenerzählung III,8 an den Tag legt, spiegelt in vielerlei Hinsicht Handlungsweisen, die auf der Ebene der Rahmenhandlung vollzogen werden: Ausgangspunkt ist jeweils eine nahezu unerhörte Begebenheit; auf der einen Seite der Sturz in die unbegreifliche Situation im (vorgeblichen) Fegefeuer, auf der anderen Seite die Pest. So stellt Neuschäfer mit Blick auf die Rahmenhandlung fest: „Beunruhigend und problematisch ist [...] das Ausmaß der Naturkatastrophe, [...] die sich aus heiterem Himmel ereignet und die man [...] als unerhörte Begebenheit von erschreckenden Ausmaßen bezeichnen kann.“<sup>452</sup> Die Konsequenz aus der Konfrontation mit dieser Ungewissheit und der Bedrohung, die Furcht und das Bestreben zu begreifen evozieren, stellt auf beiden Ebenen das Erzählen dar – ein Erzählen, das selbst wiederum durch Uneindeutigkeiten geprägt ist.

Ganz ähnlich wie Ferondo erlebt und beurteilt Heintz Düppel im Fastnachtspiel des Hans Sachs seinen vorgeblichen Aufenthalt im Fegefeuer, in den er ebenso unvermittelt stürzt wie der Protagonist des ‚Decameron‘. Noch expliziter als im ‚Decameron‘ wird der Versuch des Protagonisten dargestellt, seine Umwelt zu begreifen. So geht den bereits aus dem ‚Decameron‘ bekannten Fragen nach der Lokalität und nach seinem eigenen Status als Toter das Streben voraus, mithilfe seiner Sinne die Situation zu erfassen (v. 242,19-242,27). Da dieses Ansinnen scheitert, erforscht Heintz Düppel, wie Ferondo im ‚Decameron‘, seine Lage mit verbalen Mitteln.

Neben dem Eindruck der eigenen Unwissenheit teilt er mit Ferondo dabei auch die Erfahrung des Leides; ihm ist *das lachen thewer* (v. 243,12). Und auch er versucht zu verstehen, warum er bestraft wird:

*Auweh, auweh, thu mich bescheyden,  
Warumb ich diese pein muß leyden.*

---

<sup>450</sup> Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 105; so auch Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 245-270; 319f. sowie Brockmeier, Geistesgegenwart und Angstbereitschaft, S. 374.

<sup>451</sup> Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 270; 319f.

<sup>452</sup> Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 130.



*Herr Ulrich, der münch, spricht:*

*Darumb das du dest ubel trawen  
Und eyfferst umb dein frumme frawen,  
Dieweil du thest auff erden leben,  
Wirt diese straff dir teglich geben.*

*Heintz Düppel spricht:*

*Ich hab leider geeyffert sehr  
Umb mein weyb ye lenger ye mehr;  
Wann ich het die breckin sehr lieb,  
Das selb mich zu dem eyffer trieb.  
Unser münch habn mir nie verkündt,  
Das eyffern sey so ein grosse sündt;  
Ich het es warlich sunst nit than. (v. 243,26-244,10)*

Auch in Heintz Düppels Klage klingt das bereits von Ferondo empfundene Gefühl an, ungerecht behandelt zu werden. Dieses Gefühl basiert auf dem Mangel an entsprechenden Warnungen durch die Geistlichkeit. Prägender jedoch für die Sichtweise auf die Daseinsform, in der Heintz Düppel sich wiederfindet, sind sein Ringen um Verständnis und vor allem die Reue, die sich angesichts der (konstruierten) Kausalität aus Eifersucht und (vorgeblich) göttlichem Zorn einstellt. Diese Reue führt dazu, dass Heintz Düppel Besserung gelobt. Die leidvolle Erfahrung, im Grenzbereich des Todes verloren zu sein, wird als Mittel zur Verhaltensmodifikation anerkannt:

*O, solt ich wider kummn auff erden,  
Wie wolt der frümbste mann ich werden!  
Wolt nit mehr eyffern in meim leben,  
Sonder wolts meim weyb als nach-geben,  
Was sie nur wolt, groß unde klein,  
Das ich nit widr kem in die pein! (v. 246,18-246,24)*

Derart entscheidend ist diese Reue für Heintz Düppel, dass sie, gemeinsam mit der sie maßgeblich evozierenden Erfahrung des Leidens, seine Perspektive auf seine vorgebliche Existenz im Fegefeuer und auf sein anschließendes scheinbares Wiedergängertum dominiert. So berichtet er den Nachbarn, die angesichts seiner inszenierten Wiederkehr aus dem Fegefeuer erschrecken:

*Es ist gewest mein arme seel,*

*Ein monat lang in dem fegfewr,  
 Darinn gepeinigt ungehewr. [...]  
 Kein grösser sünd kam nie auff erdt  
 Denn eyffern. Drumb, liebñ nachtpawrn mein,  
 Wölt vor dem eiffern gwarnet sein,  
 Weil man es strafft so ungehewr,  
 Mit ruten undten im fegfewr.  
 Kumbt mit mir heim zum weybe mein,  
 Da wöl wir frisch und frölich sein,  
 Ein neue hochzeyt mit ir han.  
 Ich wil werden ein ander man,  
 Das mir keyn nachrew drauß erwachs  
 In dem fegfewer. (v. 249,1-249,35)*

Das Leid wirkt auf Heintz Düppel derart abschreckend, dass er eine Wiederholung in jedem Fall abzuwenden versucht. Aus seinem Grenzgängertum als Lebender, der zum Toten erklärt wird, folgt für ihn die Konsequenz, sein Verhalten grundlegend zu ändern. Jedoch bezieht er die erzieherische Funktion nicht auf sich allein. Vielmehr richtet sich diese Funktion des Grenzgängertums auch auf seine Umgebung: Seinen Nachbarn legt er aufgrund der eigenen Bestrafung und der darin impliziten Warnung und Belehrung ebenfalls ein Verhalten nahe, das dem didaktischen Ziel entspricht. Dieses richtet sich auf die Stabilisierung der Ehe, die als Basis für die gesellschaftliche Ordnung eine zentrale Stellung im Wertesystem des Hans Sachs einnimmt.<sup>453</sup>

Damit steht Heintz Düppel in deutlichem Kontrast zu Ferondo, obgleich das Verhalten der beiden Protagonisten während der Zeit im vorgeblichen Fegefeuer beinahe identisch ist. Während Heintz Düppel jedoch in der Retrospektive die Gegebenheiten aus seiner Sicht höchst realistisch darstellt, indem er von den Leiden, von Ungeziefer, Gestank und schlechter Behandlung berichtet,<sup>454</sup> jegliche Ungereimtheiten außen vor lässt und die didaktische Funktion betont, stützt sich Ferondos Agieren gerade auf diese Uneindeutigkeit, die dem Fegefeuer als unbekannt

<sup>453</sup> Hirdt, Boccaccio in Deutschland, S. 42. Zur didaktischen Ausrichtung des ‚Bauern im Fegefeuer‘ vgl. ausführlicher Kapitel 3.3.

<sup>454</sup> Rogers führt aus, dass die Strafen sehr viel mehr physisch denn metaphysisch gestaltet sind. Sie sind „all clearly related to ordinary life; and, as if to prove his allegiance to the tradition of the excremental *Fastnachtspiel* [...], Sachs provides the crucial detail in a convincing account of Purgatory: „*Auch stundt darinnen ein scheißkübel / Der stünck so leichnam-hieren-ubel.*“ (249:14-15)“ (Rogers, Comedy, satire, realism, Sachs, S. 41). Diese Diskrepanz zwischen (Schein-)Situation und der Ausgestaltung der Strafe, d.h. den Kontrast zwischen abstrakt und konkret, metaphysisch und physisch beschreibt Rogers (neben dem Spiel mit Erwartungen) als verantwortlich für die Komik des Fastnachtspiels. (Ebd.)

bedrohlichem Ort inhärent ist: Er nutzt diese für seine fantasievollen Ausführungen, d.h. zur Verbreitung von Uneindeutigkeiten in Form erfundener Erzählungen.<sup>455</sup>

### 3.1.2. Die soziale Stellung des Wiedergängers aus der Perspektive der Gesellschaft: klerikale Verführbarkeit und eheliche Ordnung

Für den Sturz Ferondos in das vorgebliche Fegefeuer zeichnet maßgeblich der Abt verantwortlich. Die Motivation, aufgrund derer der Abt handelt, wird in der Binnenerzählung des ‚Decameron‘ bereits in der Exposition, in der seine Person vorgestellt wird, vorausdeutend eingeführt:

*Fu adunque in Toscana una badia, e ancora è, posta, sì come noi ne veggiam molte, in luogo non troppo frequentato dagli uomini, nella quale fu fatto abbate un monaco, il quale in ogni cosa era santissimo fuori che nell'opera delle femine (III,8, Abschnitt 4).*<sup>456</sup>

Der grundlegende Antrieb des Abtes wird damit skizziert. Und tatsächlich werden die Erwartungen an die folgende Handlungskonstellation – d.h.: die Erwartung, dass von einer sexuellen Beziehung des Abtes erzählt wird –, die beim Rezipienten evoziert werden, sogleich erfüllt:

*[...] e in questa dimestichezza s'accorse l'abate Ferondo avere una bellissima donna per moglie, della quale esso sì ferventemente s'innamorò, che a altro non pensava né dì né notte. Ma udendo che, quantunque Ferondo fosse in ogni altra cosa semplice e dissipato, in amare questa sua moglie e guardarla bene era savissimo, quasi se ne disperava. (III,8, Abschnitt 5-6)*<sup>457</sup>

Die Ausgangslage und das Hindernis, das dem Streben des Abtes entgegensteht, sind damit umrissen. Die Lösung stellt für den Abt der vorgebliche Aufenthalt Ferondos im Fegefeuer bereit, den der Geistliche mit Rückgriff auf Inszenierungsstrategien und auf

---

<sup>455</sup> Ferondo ist damit, wie der selbstbewusste Umgang mit seinem Schicksal zeigt, auch nach den erlittenen Ereignissen von seiner Eigenmächtigkeit überzeugt. (Vgl. zum Motiv der Eigenmächtigkeit unter anderem Branca, *The Myth of the Hero*, S. 278 sowie Getto, *Das Wechselspiel von Illusion und Wirklichkeit*, S. 271.)

<sup>456</sup> ‚In der Toscana gab es einst eine Abtei, die noch heute besteht. Sie lag, wie das häufig der Fall ist, an einem von Fremden wenig besuchten Ort. In dieser Abtei nun wurde ein Mönch zum Abt gewählt, der ein gottgefälliges Leben führte, wenn man von allerlei unerlaubten Beziehungen zu den Frauen absah.‘ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 380.)

<sup>457</sup> ‚Eines Tages erfuhr der Abt, daß dieser Ferondo ein hübsches junges Frauchen besaß, in die der fromme Mann sich unverzüglich bis über beide Ohren verliebte, so daß er fortan Tag und Nacht an nichts andres mehr denken konnte. Leider vernahm er zu seinem großen Leidwesen auch bald, daß Ferondo, so töricht und einfältig er in jeder anderen Angelegenheit auch sein mochte, sich ganz vorzüglich darauf verstand, seine Frau zu lieben und sie sorgfältig zu bewachen.‘ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 381.)

eine Sprachmächtigkeit heraufbeschwört, die ihm ebenso eigen ist wie (später) Ferondo. Im Zuge dieser Inszenierungsstrategien greift der Abt auf christliche Vorstellungen zurück und nutzt sie für seine Zwecke. Da das vorgebliche Fegefeuer und das Dasein Ferondos als vorgeblich Toter bzw. anschließend als Grenzgänger als Instrument dafür fungieren, seine (sexuellen) Ziele zu erreichen, ist die Perspektive, die der Abt aufweist, insbesondere jener der handelnden Protagonisten im ‚Begrabenen Ehemann‘ im Märe des Strickers ähnlich.<sup>458</sup> Trotz des derben Umgangs mit dem Ehemann wird dieser, anders als in dem ‚Begrabenen Ehemann‘, jedoch nicht in ähnlich drastischer Weise zum Objekt seiner Umgebung. So wird ihm Hoffnung auf Rückkehr gegeben, er erhält vorgebliche Informationen aus der Welt der Lebenden<sup>459</sup> und interagiert weiterhin als Mensch mit seiner Umwelt.

Die hohe Bereitschaft des Abtes zu einem Verstoß gegen die Regeln demonstriert seine Reaktion auf die Bitten, die die Frau vorbringt und die auf Abhilfe bezüglich der Eifersucht ihres Mannes zielen: Der Abt verspricht, den Ehemann von der Eifersucht zu heilen. Dies soll mithilfe des Scheintodes vollzogen werden. Als Lohn fordert der Abt die sexuelle Hingabe der Frau. Der Scheintod besitzt für den Abt damit einerseits das Potential, das Verhalten des eifersüchtigen Ehemanns zu modifizieren: Er deklariert es zu einer erzieherisch wirksamen Strafe für das Vergehen des Mannes. Indem der Abt eine Kausalität zwischen Vergehen und Strafe konstruiert, wird zugleich die Motivation verhehlt, die tatsächlich grundlegend für Ferondos Schicksal im vorgeblichen Fegefeuer ist, denn andererseits und vor allem ermöglicht der Scheintod dem Abt einen Rollenwechsel. Während Ferondo (scheinbar) Buße leisten muss, nimmt der Abt dessen Stellung als (Sexual-)Partner der Ehefrau ein und vergnügt sich mit ihr. Dabei tritt er in Ferondos Kleidung als vorgeblicher Geist auf, um getarnt zu sein für die Augen möglicher Beobachter. Er macht somit nicht nur Ferondo zum Grenzgänger. Vielmehr tritt er selbst als Geist, d.h. als wiedergängerähnliches Wesen auf, um seinen Trieben nachgehen zu können.

Die Bußszenerie rückt, indem die vorgebliche Strafe einen Ordnungsverstoß erst ermöglicht, in eine Analogie zur Rahmenhandlung. In dieser wird, in noch intensiverem Ausmaß, der Strafgedanke destruiert: Vorgeführt wird in der Rahmenerzählung, dass erst die scheinbare Strafe den Ordnungsverstoß hervorruft

---

<sup>458</sup> Der moralische Erzähltenor dieser Mären hingegen findet sich hier nicht.

<sup>459</sup> Die Worte des Mönchs, der Ferondo erzählt, er sei im Fegefeuer, und der vorgeblich aus der Welt der Lebenden berichtet, tragen wesentlich dazu bei, dass Ferondo der Inszenierung glaubt. Wie schon in verschiedenen Mären wird somit auch hier die Macht der Sprache betont, die fähig ist, Wahrnehmungen zu manipulieren. (Almansi, *The writer as liar*, S. 28f.)

bzw. ermöglicht: Wenn in der Rahmenerzählung „von Auflösung der Sitten und von Exzessen die Rede ist, so kommen diese Ausschweifungen bezeichnenderweise erst im Gefolge der Pest zustande, sind ein Teil der allgemeinen, durch die Pest erst verursachten Auflösung, und nicht etwa selbst die Ursache der Heimsuchung. [...] Und wenn menschliches Leben und menschliche Gesittung vor dem Anhauch dieser Pest zerfällt und sich auflöst, so geschieht dies einzig und allein in der Verwirklichung der *condition humaine*, die [...] hinfällig und schwach ist (*miseria hominis*). Aber es ist von kapitaler Bedeutung, daß menschliche Schwäche hier nicht mehr als Aspekt der Gottesferne oder des Gnadenverlustes oder einer anderen übergeordneten Idee erscheint, sondern [...] als Aspekt der menschlichen Natur, die nun selbst zum eigentlichen Bezugspunkt geworden ist.“<sup>460</sup> Auf sie, die menschliche Natur und vor allem die fleischliche Schwäche, beruft der Abt sich, um sein Vorhaben zu legitimieren:

*„Anima mia bella, non vi maravigliate, ché per questo la santità non diventa minore, per ciò che ella dimora nell'anima e quello che io vi domando è peccato del corpo. Ma che che si sia, tanta forza ha avuta la vostra vaga bellezza, che amore mi costringe a così fare“*  
(III,8, Abschnitt 25).<sup>461</sup>

Er stellt damit sein eigenes körperliches Begehren über die Regeln seines Amtes. An dieser Stelle „nimmt das *Decameron* einen Diskurs auf, der sich seit Abaelard bemerkbar machte, in dessen Kern eine positive Einstellung zur Geschlechtlichkeit des Menschen steht, ein Diskurs der in entscheidender Weise dann durch Thomas von Aquin ausgearbeitet worden ist. Im Unterschied zu dessen Lehre hat das *Decameron* die Bindung dieser positiven Einstellung an die Fortpflanzungsfunktion der Sexualität aufgegeben und radikalisiert diese theologisch abgesicherten Neubewertungen von Leiblichkeit in nicht unerheblicher Weise.“<sup>462</sup> Das Grenzgängertum Ferondos und der

<sup>460</sup> Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 131f. Vollkommen losgelöst von Kausalitäten erscheint die Pest bei Boccaccio allerdings nicht; festzustellen ist ein Schwanken bezüglich der Bewertung, die die Pest erfährt. Einerseits erscheint sie als Strafe, andererseits wird eine natürliche, d.h. nicht göttlich sanktionierende Ursache für die Pest nicht ausgeschlossen. (So auch Zaiser, „Omnia vincit Amor“, S. 107.) Dieses Schwanken demonstriert jedoch, dass der Erzähler keine eindeutige Kausalität ausmachen kann. Arigo, darauf weist Bolsinger hin, vereindeutlicht diese Frage und stellt eine eindeutigere, auf Gottes Wirken beruhende Kausalität her. (Bolsinger, Das *Decameron* in Deutschland, S. 165f.; vgl. *Decameron* von Heinrich Steinhöwel, S. 5.)

<sup>461</sup> „„Mein schönes Kind, wundert Euch nicht gar so sehr. Aus solchem Grunde wird die Frömmigkeit nicht geringer, denn diese wohnt in der Seele, während das, was ich von Euch erbitte, nur eine Sünde des Fleisches ist. Doch wie es auch sei, Eure Schönheit ist so verführerisch, daß Amor selbst mich zwingt, so zu handeln.““ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 383.)

<sup>462</sup> Arend, Lachen und Komik, S. 367; so auch Zaiser, „Omnia vincit Amor“, S. 95.

Rollentausch, in dessen Zuge sich der Abt als Ferondos Geist tarnt, eröffnet dabei die Gelegenheit, das unliebsame Hindernis, das der sexuellen Erfüllung entgegensteht, durchaus längerfristig aus dem Weg zu räumen: Ganze zehn Monate nimmt der Abt Ferondos Rolle ein, bis er ein Kind mit der Frau zeugt. Erst diese Wendung veranlasst ihn, Ferondo wieder freizugeben, obgleich dieser bereits sehr früh Reue zeigt. Es geht dem Abt daher nur sekundär um dessen Besserung. Im Vordergrund steht sein eigenes Verlangen. Der Scheintod und die vorgebliche Wiederkehr erscheinen ihm dabei als ein probates Mittel, um dieses Ziel zu erreichen.

Eine ähnliche, d.h. durch den Nutzen und damit implizit eine eigene Überlegenheit geprägte Perspektive auf die soziale Stellung des Grenzgängers offenbart auch der Abt im Fastnachtspiel des Hans Sachs. Doch der Geistliche unterscheidet sich von seinem Pendant im ‚Decameron‘ in Hinblick auf die Ziele, die er verfolgt. Zum einen geht es dem Abt im Fastnachtspiel um die Lust an einer Unterhaltung, die ihm die Einfältigkeit seiner Mitmenschen bietet. Dieses Moment des Amusements ist im Fastnachtspiel im Vergleich zur Erzählung III,8 des ‚Decameron‘ konsequent zu einem zentralen Element ausgebaut.<sup>463</sup> Die Lust am Spiel wird bereits durch den Mönch Ulrich angerissen, als die Frau naht, und im Resümee des Gesprächs mit ihr durch den Abt ausgiebig bestätigt, indem der Mönch und der Abt die Einfalt des Ehepaares betonen (v. 235,15-235,19). Anschließend überlegen sie, wie

*wir das angreifen müssen,  
Das uns mit der sach müg gelingen,  
Den haffn mit pfenning zu wegn bringen,  
Und also mit dem groben alten  
Auch samb ein faßnacht-spiel thun halten.* (v. 237,24-238,4)

Mit dem größten Vergnügen sieht denn auch der Abt dem *affenspiel* (v. 241,32) zu, ist doch *des schwancks so gut zu lachen* (v. 242,12).

Zum anderen, auch dies deutet sich in seinem Bericht zumindest an, sieht der Abt im Scheintod, in den er den Bauern versetzt, die Möglichkeit, sich materiell zu bereichern. *ein haffn mit pfenning* (v. 237,3) im Wert von sieben Pfund (v. 237,6) lässt er sich von der Frau als Lohn versprechen. Daneben treten essbare Gaben in Form von Birnen, die der Bauer auf Geheiß seiner Frau dem Abt, der hiernach verlangt, schenkt. Dass materielle Güter eine wichtige Rolle im Denken des Abtes einnehmen, belegt

---

<sup>463</sup> So auch MacMechan, *The Relation of Hans Sachs to the Decameron*, S. 39f. Auch im ‚Decameron‘ erheitert sich der Abt (gemeinsam mit einigen Mönchen) an der Einfalt Ferondos, als er auf das Wirken des Schlaftrunkes wartet. Insgesamt jedoch richtet der Fokus sich auf die Verführbarkeit des Abtes durch die (nicht bewusst eingesetzten) Reize der Frau, mit der dieser einfältige Mann verheiratet ist.

auch sein Gespräch mit zwei Bauern, die der Abt als Zeugen des vorgeblichen Todesfalls, den er plant, ins Kloster bittet und ermahnt:

*Warumb bringt ir nit ewer gült?  
Wenn ich euch gleich handelt und schült  
Und legt euch in die keichen schlecht,  
Meindt ir, es gschech euch sehr unrecht.* (v. 240,1-240,4)

Wie dem Abt im ‚Decameron‘ stellt sich auch dem Abt im Fastnachtspiel das Verlorensein im Grenzbereich des Todes als eine Daseinsform dar, die unter Zuhilfenahme der Mittel der listigen Inszenierung, die bereits aus den Mären vertraut sind, zu eigenen Zwecken nutzbar gemacht werden kann. Dieses Mittel der List beschreibt Röcke als charakteristisch für die Fastnachtspiele des 16. Jahrhunderts.<sup>464</sup> Diese, so führt er aus, „kultivieren – ähnlich wie die Schwankdichtung – eine Komik der listigen Übervorteilung. Während noch die revueartigen Reihenspiele des 15. Jahrhunderts häufig die bloße Lust an der Ostentation des Körperlichen und des Obszönen, am Kampf der Geschlechter, an der Misogynie und der Gewalt in den Mittelpunkt stellen, orientieren sich die Handlungsspiele des 16. Jahrhunderts, so vor allem Hans Sachs’ und Jacob Ayrers, gern am Schwankmodell der klug vorausschauenden Kalkulation des eigenen Vorteils. Diese Fähigkeit zur List ist auf die Zukunft ausgerichtet. Sie wartet nicht, was die Zukunft bringen [...] könnte, sondern plant und gestaltet diese selbst. [...] List meint die Kalkulation künftiger Handlungsweisen verschiedener Personen, deren Instrumentalisierung für einen bestimmten Zweck, häufig sogar gegen deren eigenen Willen“<sup>465</sup>.

Diese Perspektive ist, wenn auch unter anderer Akzentsetzung, auch der Ehefrau des scheinbaren Wiedergängers in beiden Werken eigen. Zwar ist sie zunächst überrascht, wenn nicht verängstigt von dem unkonventionellen Lösungsverschlagn, den der Abt ihr unterbreitet, d.h. von dem geplanten Sturz ihres Mannes in das Fegefeuer. Schnell jedoch, sobald die Zweifel beruhigt sind, verknüpft auch die Ehefrau mit dem geplanten Schicksal des Ehemanns handfeste Erwartungen: Sie erhofft sich die Heilung ihres Mannes von der (unberechtigten) Eifersucht. Damit jedoch ist ihr Streben nicht auf eine Triebbefriedigung ausgerichtet. Vielmehr strebt die Ehefrau danach, durch die Instrumentalisierung des vorübergehenden Todes, in dessen Inszenierungscharakter sie keinen Einblick hat, die eheliche Ordnung

---

<sup>464</sup> Röcke, Die Risiken der Gewissheit, S. 281.

<sup>465</sup> Ebd., S. 281f. Damit stehen die entsprechenden Figuren jenen des ‚Decameron‘ nahe, denen eine ausgeprägte eigenverantwortliche Handlungsmacht bescheinigt wird.

wiederherzustellen.<sup>466</sup> Und tatsächlich gelingt die Heilung des Ehemanns in beiden Werken:

*Ferondo, che per la sua gelosia molte battiture ricevute avea, si  
come di quella guerito, secondo la promessa dell'abate fatta alla  
donna, più geloso non fu per innanzi (III,8, Abschnitt 76).*<sup>467</sup>

Ganz ähnlich schwört auch Heintz Düppel jedweder Eifersucht ab. Der Rückgriff auf eine (vorgebliche) Wiederkehr von den Toten – die von der Ehefrau gar als tatsächlich geglaubt wird – besitzt somit ein positives Potential, das die eheliche Ordnung restituiert.

Demgegenüber steht die Perspektive der jeweiligen Gesellschaft, die teils durch die nicht eingeweihten Mönche, vor allem jedoch durch die Nachbarn bzw. die anderen Bauern vertreten ist. Diese Figuren besitzen keinerlei Kenntnis vom Inszenierungscharakter des Wiedergängers. Deshalb ist ihre Reaktion zunächst einmal von Erstaunen und von Furcht vor dem Unbekannten geprägt: Nicht nur die Mönche sind im ‚Decameron‘ entsetzt über diesen Vorfall. Ganz ähnlich reagieren auch die übrigen Dorfbewohner:

*Ferondo tornò nella sua villa, dove chiunque il vedeva fuggiva,  
come far si suole delle orribili cose, ma egli richiamandogli  
afferma sè essere risuscitato. [...] Ma poi che la gente alquanto si  
fu rassicurata con lui e videro che egli era vivo, domandandolo di  
molte cose, quasi savio ritornato, a tutti rispondeva (III,8, Abschnitt  
74).*<sup>468</sup>

Das Unbekannte erweckt damit zunächst Schrecken. Gerade jedoch die Körperlichkeit, die einem Wiedergänger im christlichen Kontext nicht zukommt,<sup>469</sup> trägt schließlich zur Beruhigung bei. Die Einordnung des Grenzgängers in volksgläubige Vorstellungen – d.h. die Klassifizierung als dezidiert körperlicher und damit dem Volksglauben

---

<sup>466</sup> Verbunden mit dem Motiv der Eifersucht ist im Fastnachtspiel zumindest andeutungsweise die Gewalt des Ehemanns, unter der die Frau zu leiden hat (v. 239,18) und die der Ehemann für angemessen erachtet (ebd., S. 36). Die Verhandlung dieser Gewalt jedoch steht hinter jener der Eifersucht und deren Korrektur zurück; eine Diskussion der Legitimität dieser ehelichen Gewalt findet nicht statt.

<sup>467</sup> ‚Ferondo aber war von seiner Eifersucht, für die er soviel Prügel bekommen hatte, völlig kuriert, wie der Abt es seiner Frau versprochen hatte, und wurde auch fortan nie wieder eifersüchtig.‘ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 392f.)

<sup>468</sup> ‚Ferondo aber kehrte heim in sein Dorf, wo jeder, der ihn erblickte, vor ihm zurückwich, wie man es vor Gespenstern zu tun pflegt. Er aber rief jeden an und versicherte allen, daß er vom Tode wieder auferstanden sei. [...] Nachdem aber die Menschen sich schließlich wieder ein wenig über ihn beruhigt hatten und sahen, daß er aus Fleisch und Blut war, fragten sie ihn gar mancherlei, und Ferondo, der nun fast als ein Weiser galt, beantwortete alle ihre Fragen.‘ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 392.)

<sup>469</sup> Tuczay, „...swem er den töt getuot, dem sügents ûz daz warme bluot“, S. 68.



zufolge gewissermaßen regelkonformer Wiedergänger – vermag, den Schrecken zu lindern und sogar Neugier heraufzubeschwören.

Eine ganz ähnliche Reaktion wird im Fastnachtspiel vorgeführt. Auch hier ist der Grenzgänger zunächst furchtbesetzt, indem er als körperloser Wiederkehrer aus der Hölle erscheint:

*Nickel Rubendunst spricht:*

*Ja, es ist warlich nur sein seel,  
Ist herauß-gfaren auß der heel.  
Kum, laß uns eilendt vor im fliehen.*

*Die zwen fliehen. Heintz Düppel schreidt:*

*Steht, steht, ir nachbawrn, thut verziehen!  
Ich leb wider warhafftiglich.  
Steht, steht, ir dürfft nit fürchten mich. (v. 248,6-248,28)*

Heintz Düppel vermag jedoch ebenfalls, wie Ferondo, die Furcht zu mildern und stattdessen Neugierde zu erwecken. Die Reaktion, die die Gemeinschaft zunächst zeigt, steht damit jener beispielsweise der Gemeinschaft im ‚Begrabenen Ehemann‘, aber auch der Furcht Willekins vor einem teuflischen Wirken nahe. Sie ist geprägt durch eine negative Sichtweise auf die unbegreifliche Daseinsform und von dem Bestreben, der Konfrontation mit dem Unbegreiflichen zu entgehen. Im Unterschied zum begrabenen Ehemann jedoch sind die Grenzgänger Ferondo und Heintz Düppel befähigt, mit der Gemeinschaft zu interagieren, und gerade diese Interaktion ist entscheidend für den Umschwung, der sich bezüglich der Perspektive der Bauern vollzieht und der dem begrabenen Ehemann verwehrt bleibt: Indem das Fremde in Kommunikation mit seiner Umwelt tritt, zerstreut es deren Furcht und weckt stattdessen eine Neugierde, die sich in den ausführlichen Fragen der Bauern manifestiert:

*Sie stehen. Eberlein Grölzenbrey spricht:*

*Ey lieber, bist wider genesen?  
Wo ist die weil dein seel gewesen?  
Im hymel oder in der heel? [...]*

*Nickel Rubendunst spricht:*

*Was hast im fegfewer erlieden? [...]*

*Eberlein Grölzenbrey spricht:*

*Mein Heintz Düppel, umb welche stündt*

*Hat man mit ruten dich gehawen? (v. 248,29-249,21)*

Der Grenzgänger wandelt sich somit, indem er in direkten Kontakt zu seiner sozialen Umgebung tritt, zu einem Objekt der Neugierde und des Staunens. Insbesondere Ferondo zieht mit seinen wunderbaren Berichten gar Bewunderung auf sich. Die Fragen der Bauern im Fastnachtspiel hingegen richten sich vornehmlich auf das Leiden und die Sünde, die der Bestrafung zugrunde liegt.<sup>470</sup> Der Fokus, den die Nachbarn aufweisen, ist damit ähnlich ausgerichtet wie jener des jeweiligen Betroffenen selbst: Während Ferondo und seine Nachbarn sich an fantasievollen Erzählungen erfreuen, steht für Heintz Düppel und seine Nachbarn die Didaxe im Vordergrund, die durchaus religiös ausgestaltet ist.

### 3.2. Die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs: die (Un-)Eindeutigkeit und die Phänomene der Spiegelung

Das Handlungsschema der Binnenerzählung III,8 scheint zunächst dem des ‚Begrabenen Ehemanns‘ zu entsprechen: Ein lebender Mann wird von seiner Ehefrau und einem Geistlichen für tot erklärt. Doch schon auf der Ebene der Handlungsmotivation ist eine Komplizierung festzustellen. Denn während der Abt relativ stereotyp von seinem Begehren, d.h. einer Sünde angetrieben wird, erwidert die Frau diese Gefühle – anders als beispielsweise die triebhafte und herrschsüchtige Frau des begrabenen Ehemanns – nicht. Sie akzeptiert vielmehr das Begehren des Abts nur,

---

<sup>470</sup> Rogers weist darauf hin, dass die Perspektive der Bauern sich dabei durchaus in Details unterscheidet: „Nickel Rubendunst is the more timid and fearful, Eberlein Grölzenbrey the more philosophical and phlegmatic. Grölzenbrey’s memory of the departed is a totally concrete one of the buttermilk they had shared together, and while Rubendunst is so afraid of the reaction of Heintz Düppel’s wife to the news of her husband’s death that he asks his companion to break it to her, Grölzenbrey feels sure she will be fairly indifferent to it, since everyone in the village knows how he tormented her with his jealousy. The differentiation between the two is not to provide ‚human character‘, but to create a comic contrast between their responses, which is followed through when they see the peasant resurrected, inasmuch as Nickel Rubendunst is the one who wants to run away at once, while Grölzenbrey makes sensible observations about Heintz Düppel’s physical appearance and asks him politely whether his soul has been in heaven or hell during his period of absence.“ (Rogers, Comedy, satire, realism, Sachs, S. 37f.) Damit werden Varianten des Bildes von der Stellung des Wiedergängers skizziert; Furcht und Schrecken stehen Neugier und Mitgefühl gegenüber. Allerdings ist diese Unterscheidung eher graduell denn konträr angelegt, denn auch Grölzenbrey flieht, während auch Rubendunst wiederum schließlich Neugier an den Tag legt.

um ihr eigentliches Ziel, die Läuterung ihres eifersüchtigen Ehemanns, zu erreichen. Während also im Märe des Strickers beide Figuren, die Frau und der Geistliche, eine gemeinsame Motivation aufweisen, wird hier zwischen den beiden Figuren differenziert. Eine einfachere, stereotype Zeichnung der Frau, die diese der Handlung unter- und dem Chaos zugeordnet hätte, ist zugunsten einer Komplexität aufgegeben.<sup>471</sup> Nur zufällig und für den Abt glücklicherweise<sup>472</sup> lässt sich die Motivation der Ehefrau mit jener (differenten) des Geistlichen (III,8, Abschnitt 10) in Bezug auf die daraus folgende Handlung vereinbaren, obgleich die Motivation des Abtes gerade die eheliche Ordnung, nach der die Ehefrau strebt, bedroht. Moralisch abgewertet, bestraft gar, wie die Rezipienten es möglicherweise erwarten könnten,<sup>473</sup> wird der Abt für dieses ihm unangemessene Verhalten jedoch nicht. Eine „komische Wirkung entsteht [...] in der die Erwartungen des Lesers durchkreuzenden positiven Lösung des Konflikts, die dann zusätzlich kathartische Funktion haben kann: Die Identifikation mit den Figuren, deren Handeln ein an Lust gebundener Normenverstoß ist, bleibt im Rahmen der Fiktion ohne strafende Sanktion. So kann der Leser an der lustzentrierten Normenüberschreitung teilhaben.“<sup>474</sup>

Das Nebeneinander von ordnungsstabilisierendem und -gefährdendem Potential wird auch anhand der Erzählungen vorgeführt, die Ferondo nach seiner Rückkehr erzählt: Sie stellen zunächst einmal Lügen dar. Zugleich jedoch nutzt Ferondo seine Erfahrungen ebenso für den sozialen Akt des Erzählens wie die Figuren der Rahmenhandlung, die gemeinsam fliehen, um „Geselligkeit (die von allen sonst geflohene Geselligkeit) zu praktizieren: geordnete und in Regeln gefasste Geselligkeit, die in der Kunst des Gesprächs das Chaos der Sprachlosigkeit wenigstens für eine

---

<sup>471</sup> Zur Komplizierung traditioneller Handlungsmuster als Kennzeichen des ‚Decameron‘ vgl. grundlegend Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 33-51.

<sup>472</sup> Fortuna, die der Abt für die glückliche Fügung verantwortlich sieht (und nicht etwa Gott), erscheint hier in einer Ausprägung, die Billen als charakteristisch für das ‚Decameron‘ (wenn auch nicht für alle Binnenerzählungen) beschreibt: „Fortuna wird in der mittelalterlichen Tradition als eine den Engeln ebenbürtige Macht verstanden, welche dem Willen Gottes untersteht. Die ehemalige Schicksalsgöttin ist fest in die göttliche Weltordnung integriert, wobei sie ihre ursprüngliche Autonomie verloren hat und als Instrument der göttlichen Allmacht fungiert. [...] Gegenüber diesem Verständnis stellt die Konzeption der Fortuna im *Decameron* einen radikalen Bruch dar. Neben dem traditionellen Aspekt der Unberechenbarkeit sind ihre Eingriffe in menschliche Vorhaben und Handlungen dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nicht auf eine transzendente Grundlage zurückführen lassen. Fortuna fungiert hier nicht als Sachverwalterin des göttlichen Willens, sondern als blindwirkende Macht, deren Aktivität die immanente Notwendigkeit fehlt.“ (Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 96-98; vgl. ausführlicher zur Fortuna-Darstellung auch Cioffari, Die Konzeption der Fortuna im ‚Decameron‘.)

<sup>473</sup> Arend, Lachen und Komik, S. 366.

<sup>474</sup> Ebd.

kleine Spanne (zehn Tage: Decameron) zu bannen vermöchte.“<sup>475</sup> Dieses Ordnen widersetzt sich sowohl dem Chaos der Pest wie den potentiellen Verlockungen des *locus amoenus*, der zum Verstoß gegen die Sitten einlädt.<sup>476</sup> Ferondo nutzt diesen ordnenden Aspekt des Erzählens zwar nicht bewusst. Doch auch in seiner Welt kommt dem Erzählen (selbst von Lügen) durchaus eine gesellschaftlich ordnende Funktion zu, denn Ferondo beruhigt die aufgeschreckten Dorfbewohner und lindert durch seine Berichte die Furcht vor der Ungewissheit des Todes und des Fegefeuers.

Der Abt auf der anderen Seite missbraucht christliche Riten, um seine triebhaften Ziele zu erreichen. An diesem Punkt ließe sich somit ohne Zweifel eine Betrachtung, vielleicht sogar Lehre von der Auflösung der Ordnung anschließen. Doch diese Möglichkeit wird lediglich angedeutet. Keine Lehre wird präsentiert; stattdessen richtet sich der Fokus erneut – wie schon anhand der Berichte Ferondos – auf die Zweifelhaftigkeit von scheinbarem Wissen und von Erzählungen. Der Abt weiß das Verhalten seiner Mitmenschen zu nutzen, die unkritisch seiner einen – falschen – Interpretation der Ereignisse folgen. Auch hier wird demonstriert, wie wenig auf den Wahrheitsgehalt von Erzählungen zu vertrauen ist. Diese Relativierung des Wahrheitsanspruchs innerhalb der Binnenerzählung fördert zudem ähnliche Prozesse auf der übergeordneten Ebene, d.h. in Bezug auf die Erzählerin der Binnenerzählung. Diese beteuert ebenfalls – gleich zu Beginn – den Wahrheitsanspruch ihrer Erzählung. Dieser ist jedoch bereits aus pragmatischen Gründen skeptisch zu beurteilen: Wie sollte die Erzählerin von diesen Ereignissen erfahren haben, wenn die List des Abts, da er als Heiliger gilt, doch nie öffentlich geworden sein kann? Daneben verweist die Thematisierung der Uneindeutigkeiten innerhalb der Binnengeschichte auf die Uneindeutigkeit von Erzählungen.<sup>477</sup> Diese wird zudem durch die spezifische Erzählsituation der Erzählerin, die nur eine unter vielen ist, betont, d.h. durch eine „Pluralisierung der Erzählerinstanz. Das bedeutet weniger die Freisetzung

---

<sup>475</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 253.

<sup>476</sup> Ebd., S. 252-257.

<sup>477</sup> Die Betonung der Uneindeutigkeit bezüglich verschiedener Erzähler der Binnenerzählungen beschreibt auch Laude. (Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 297-301.) Arend weist zudem darauf hin, dass die Erzählerin selbst in ihrer Aussage die allgemeine Wahrheitsbeteuerung relativiert, indem sie anführt, sie könne „Gewährsleute nennen, die Geschichten von lebendig Begrabenen gehört hätten. Damit wird zugleich der Wahrheitskern der Novelle klar benannt. Das schmückende Beiwerk der Erzählung jedoch, d.h. die Beichte oder die Purgatorium-Episode, sind in die Wahrheitsbeteuerung weder explizit ein- noch ausgeschlossen. Insofern ist die eingeschränkte Wahrheitsbeteuerung zugleich ein Fiktionalitätssignal für die anderen Handlungselemente und ein erneuter Appell an den Leser, auf seine eigene kritische Wahrnehmung nicht zu verzichten.“ (Arend, Lachen und Komik, S. 291.) Diese Relativierung wird zudem noch intensiviert, indem selbst die eingeschränkte Wahrheitsbeteuerung sich nur auf Hörensagen stützen kann.

erzählerischer ‚Autonomie‘ – die Erzählerinnen und Erzähler weisen [...] wiederholt auf die Lehren oder Lebensweisheiten hin, die sie mit ihren Geschichten beweisen wollen –, als die Markierung der Standortgebundenheit der Erzähler an den je begrenzten Horizont, die Verfügbarkeit über ein je nur begrenztes Wissen, an je unterschiedliche Wertungen und Wahrnehmungen. Durch die Pluralisierung der Erzählerinstanz, auch wenn Boccaccio die darin liegenden Möglichkeiten noch keineswegs ausschöpft, wird jeder Versuch, das Erzählte an eine autoritative Instanz binden zu wollen, zum Scheitern verurteilt. Dies ist nicht nur eine Strategie der Legitimation, sondern es bedeutet auch, daß Subjektivität, das Wissen um die Begrenztheit jeder Einzelperspektive, der Erzählwelt des ‚Decameron‘ strukturell eingeschrieben ist.<sup>478</sup> An dem darauf basierenden Eindruck der Uneindeutigkeit ändert auch die Wahrheitsbeteuerung des Erzählers der Rahmenerzählung nichts, denn dieser ist zugleich offen für Mitteilungen über den wahren Ablauf der Geschehnisse und für anschließende Korrekturen seines Berichtes<sup>479</sup> und räumt somit die Möglichkeit einer Unwahrheit des Erzählten,<sup>480</sup> d.h. eine Uneindeutigkeit ein.

Diese Uneindeutigkeit und die heiter belustigenden Elemente beispielsweise der Erzählung III,8 müssen lehrhaften Zügen nicht zwingend entgegenstehen: Boccaccio selbst verweist am Beginn seiner Erzählung sowohl auf den Aspekt der Unterhaltung wie der Belehrung.<sup>481</sup> Diese lehrhaften Züge jedoch haben zumeist ihren Absolutheitsanspruch verloren,<sup>482</sup> beziehen sich stattdessen auf Einzelperspektiven<sup>483</sup> und vermögen in der Regel keine universelle Lehre – jenseits der Demonstration der Uneindeutigkeit selbst – zu generieren.<sup>484</sup> Zu konträr stehen sich die Einzelperspektiven gegenüber.

---

<sup>478</sup> Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 176-178. Analog beschreibt auch Arend eine „Polyphonie von Erzählstimmen“ (Arend, Lachen und Komik, S. 133), die die Uneindeutigkeit des Erzählten herausstreicht. (Ebd.)

<sup>479</sup> Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 281.

<sup>480</sup> Das Erzählen oszilliert damit zwischen Lüge und Wahrheit, ohne einem der beidem Extreme anzugehören. (Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 280.)

<sup>481</sup> Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 118. Neben Billen weist auch Kasten darauf hin, dass sich exemplarisch-belehrende Erzählungen auch im ‚Decameron‘ finden (ebd., S. 118f.; Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 169) und das Kriterium des exemplarischen Erzählens damit nicht geeignet ist für eine Unterscheidung des Erzählens des ‚Decameron‘ von jenem anderer (älterer) Traditionen. (Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 169.)

<sup>482</sup> Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 56-64; 129 sowie Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 321.

<sup>483</sup> Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 137.

<sup>484</sup> Damit rückt das ‚Decameron‘ zumindest tendenziell in die Nähe der Autonomie im Sinne einer Zweckfreiheit, wie sie Neuschäfer für die Binnenerzählungen beschreibt: Diese dienen nicht, wie in orientalischen Erzählsammlungen, dem konkreten Zweck des Überlebens (Neuschäfer, Boccaccio und

Der inszenierte Wiedergänger, der sowohl selbst seinen Status (im vorgeblichen Fegefeuer wie auch nach seiner Rückkehr) missdeutet wie von anderen missdeutet wird, bildet dabei das zentrale Element der Erzählung. Wie er als Grenzgänger zwischen Leben und Tod nach seiner Rückkehr aus der Perspektive, die den Figuren der Binnenerzählung eigen ist, kaum zu klassifizieren ist, ist auch seine Rolle im Ordnungsdiskurs nicht eindeutig festzulegen: Einerseits wirken der Sturz Ferondos ins inszenierte Fegefeuer und seine anschließende Wiederkehr ordnungsstabilisierend, indem die Ehe des Paares von der Eifersucht befreit wird. Andererseits jedoch wird dieses Potential ironisch gebrochen: Gerade jetzt, nach der Rückkehr des Ehemanns, wäre seine Eifersucht aufgrund der Beziehung seiner Frau zum Geistlichen tatsächlich angebracht.<sup>485</sup> Der Wiedergänger, ohnehin Inbegriff eines Höchstmaßes an Chaos, wird damit noch weniger greifbar und eindeutig interpretierbar und somit zu einem prädestinierten Motiv für die Demonstration der diversen Interpretationsmöglichkeiten von Geschehnissen und Erzählungen.

Ogleich das Fastnachtspiel des Hans Sachs das Handlungsgerüst dieser Binnenerzählung weitgehend teilt, verändern die Details, in denen es vom ‚Decameron‘ abweicht, die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs grundlegend. Zunächst einmal ist die Gefährdung, die vom Abt im ‚Decameron‘ für die eheliche Ordnung ausgeht, bei Hans Sachs eliminiert. Im Fastnachtspiel streben sowohl die Frau wie auch (zumindest anteilig) der Abt danach, die Ehe zu ordnen; eine sexuelle Gier seitens des Klerikers spielt keine Rolle. Die Komplexität, die der Motivation der Figuren zukommt, ist zugunsten einer Eindeutigkeit zurückgenommen. Losgelöst von der triebhaften Motivation evoziert der Vorschlag des Abtes vor allem Komik: „This small section is a good example of the game with expectations: the audience knows from the title of the play what will be suggested; it knows the character of the Pewrin, who [...] realises that the condition for admission to purgatory is a rather severe one, and one that will negate any improvement in her husband. The next expectation is, of course, that the abbot will take away her fears – but the joke is

---

der Beginn der Novelle, S. 129), sondern „nur zur Freude und Erholung“ (ebd.). Da lehrhafte exemplarische Züge dennoch auch im ‚Decameron‘ enthalten sind, spricht unter anderem Laude von einer Umfunktionalisierung von Elementen der althergebrachten Poetik. (Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 297.)

<sup>485</sup> Das Ende der Binnenerzählung fügt sich damit in die unter anderem von Neuschäfer beschriebene Tendenz des ‚Decameron‘ zu einem offenen und damit mit Blick auf die Zukunft uneindeutigen Schluss ein, die sich sowohl häufig in Bezug auf die Binnenerzählungen wie auch in Hinblick auf die Rahmenhandlung, die mit der Rückkehr der jungen Menschen in die noch immer pestverseuchte Stadt endet, feststellen lässt. (Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 122.)

that he does not; at least, not initially. His first response is to confirm them, as if death were the most natural cure in the world for jealousy – as if, indeed, he were deliberately inverting all our expectations, and saying that even if her husband is dead, at least he will no longer be jealous.”<sup>486</sup>

Auch die Instrumentalisierung der kirchlichen Rituale wird durch die veränderte Motivation des Abtes zumindest teilweise entschuldigt, so dass die Restitution der ehelichen Ordnung insgesamt konsequent in den Fokus gerückt wird. Darüber hinaus ist zwar auch im Fastnachtspiel eine Spiegelung zwischen der Ebene der Welt der Figuren und der übergeordneten Ebene des Spiels zu beobachten, da der Abt – ganz wie Hans Sachs mit seinem Fastnachtspiel – auf Inszenierungen zurückgreift und diese explizit als *faßnacht-spiel* (v. 238,4) betitelt. Statt einer Uneindeutigkeit von Erzählungen wie im ‚Decameron‘ jedoch wird, indem der Abt das *faßnacht-spiel* einerseits zu seiner Belustigung und andererseits zur Belehrung des Bauern einsetzt, betont, dass gerade diese beiden Wirkintentionen auch das Fastnachtspiel selbst prägen. Zugleich wird durch die Spiegelung – d.h. durch die ausführliche Darstellung der sorgfältigen Inszenierungen durch den Abt – der Inszenierungscharakter des Fastnachtspiels betont. Dies ermöglicht – ebenso wie die Tendenz Hans Sachs’, seine Fastnachtspiele aus der unmittelbaren Fastnachtsituation zu lösen und stattdessen an einem festen Ort mit Bühne vorzuführen –<sup>487</sup> eine größere Distanz zwischen Spiel und Publikum und damit ein höheres didaktisch-reflexives Potential.

### 3.3. Die Definition qua Grenzgang: die Ambivalenz der Figuren und die Wendung zur Didaxe

Die Uneindeutigkeit, die ein Leitthema innerhalb der Erzählung III,8 – wie innerhalb des gesamten ‚Decameron‘ –<sup>488</sup> darstellt, manifestiert sich in einer Vielzahl von Grenzphänomenen, d.h. in ambivalent angelegten Figuren.

---

<sup>486</sup> Rogers, Comedy, satire, realism, Sachs, S. 34f.

<sup>487</sup> Ragotzky, Fastnachtspiel, S. 570; Stuplich, Zur Dramentechnik des Hans Sachs, S. 88 sowie Müller, Fastnachtspiel, Spalte 315. Im frühen Fastnachtspiel hingegen wird die Auflösung der Ordnung auch auf Ebene der Rezipienten wirksam, indem die Grenze zwischen Spielern und Publikum, zwischen inszenierter und realer Fastnachtswelt verschwimmt. (Barton, Was wir do machen, das ist schimpf, S. 171; 175.)

<sup>488</sup> Die Signifikanz der Uneindeutigkeit und der ambivalenten menschlichen Natur für das ‚Decameron‘ insgesamt betonen unter anderem Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 63f; 134-135; Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 258-260; Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 297-301 sowie Strasser, Vornovellistisches Erzählen, S. 320.

Selbst die Ehefrau Ferondos ist von dieser Auflösung der Grenzen nicht ausgenommen, obwohl sie zunächst als Inbegriff der Tugend eingeführt wird. Doch nicht ihre vorbildhafte Tugend führt die Ehefrau Ferondos zum Erfolg. Vielmehr gibt sie diese, genötigt durch den Abt, auf und willigt in die ehebrecherische Beziehung zum Abt ein:

*La donna teneva il viso basso, né sapeva come negarlo, e il concedergliela non le pareva far bene: per che l'abate, veggendola averlo ascoltato e dare indugio alla risposta, parendogliela avere già mezza convertita, con molte altre parole alle prime continuandosi, avanti che egli ristesse, l' ebbe nel capo messo che questo fosse ben fatto: per che essa vergognosamente disse sé essere apparecchiate a ogni suo comando, ma prima non poter che Ferondo andato fosse in Purgatorio. A cui l'abate contentissimo disse: „E noi faremo che egli v'andrà incontanente; farete pure che domane o l'altro dì egli qua con meco se ne venga a dimorare“; e detto questo, postole celatamente in mano un bellissimo anello, la licenziò. La donna, lieta del dono e attendendo d'aver degli altri, alle compagne tornata maravigliose cose cominciò a raccontare della santità dell'abate e con loro a casa se ne tornò. (III,8, Abschnitt 28-29)<sup>489</sup>*

Indem die Frau die Behauptung des Abtes akzeptiert, die außereheliche Beziehung sei in Ordnung, erweist sich auch ihre Verbindung zur Ordnung als instabil; die Frau trägt anschließend sogar zur Unordnung bei, indem sie unwahre Erzählungen über das Treffen erzählt. Ihre Entrüstung angesichts des lasterhaften Ansinnens des Abtes ist verflogen. Als Katalysator für diesen Umschwung, den die Frau in ihrem Handeln vollzieht, fungieren insbesondere materielle Anreize, denen sie sich auch später nicht entziehen kann:

---

<sup>489</sup> „Die Frau schlug die Augen nieder. Sie wußte nicht, wie sie den Abt abweisen sollte, doch schien es ihr auch nicht in Ordnung, ihn gewähren zu lassen. Der Abt aber bemerkte wohl, daß sie, nachdem sie ihn angehört hatte, mit der Antwort zögerte, und es schien ihm, daß er das Spiel schon halb gewonnen habe. Er fügte daher noch manches wohlklingende Wort seiner früheren Rede hinzu und brachte es wirklich fertig, der Frau alles so darzustellen, als ob es ganz in der Ordnung sei, so daß sie endlich schamrot sagte, sie wolle gern seinen Befehlen gehorchen, doch müsse zuvor Ferondo ins Fegefeuer gebracht werden. Darauf versprach ihr der Abt hochbefriedigt: „Wir werden es schon einzurichten wissen, daß er unverzüglich dorthin kommt. Seht nur zu, daß er morgen oder übermorgen zu mir kommt.“ Damit drückte er ihr verstohlen einen kostbaren Ring in die Hand und ließ sie gehen. Hochbeglückt über das herrliche Geschenk, begab die Frau sich in der Hoffnung, bald noch mehr so schöne Sachen zu erhalten, wieder zu ihren Gefährtinnen, denen sie wahre Wunder über die Frömmigkeit des Abtes erzählte, während sie mit ihnen nach Hause zurückkehrte.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 384f.)



*La donna, veggendosi libera e senza lo 'mpaccio di Ferondo o d'altrui, avendogli veduto in dito un altro bello anello, disse che era apparecchiata, e con lui compose che la seguente notte v'andasse.*  
(III,8, Abschnitt 36)<sup>490</sup>

Diese Uneindeutigkeit, die die Frau bezüglich ihrer Ordnungskonformität aufweist, wird am Ende der Erzählung pointiert zusammengefasst. So wird über ihre Reaktion darauf, dass ihr Mann von der Eifersucht geheilt ist, berichtet:

*[...] di che la donna contenta, onestamente, come soleva, con lui si visse, sì veramente che, quando acconciamente poteva, volentieri col santo abate si ritrovava, il quale bene e diligentemente ne' suoi maggior bisogni servita l'avea.* (III,8, Abschnitt 76)<sup>491</sup>

Noch einmal werden die Nöte der Frau – und das heißt: ihr Streben nach ehelicher Ordnung – aufgerufen und ihre Ehrbarkeit beschworen. Zugleich jedoch führt die Frau die außereheliche Beziehung mit dem Abt fort.<sup>492</sup> Die Figur der Frau erscheint damit uneindeutig: Während sie die eheliche Ordnung wiederherstellt, korrumpiert sie sie zugleich selbst, ohne jedoch, wie insbesondere in den Mären des Strickers, dadurch die Ordnung grundsätzlich zu gefährden. Vielmehr wird durch ihre Bejahung der außerehelichen Beziehung ein Frauenbild vorgeführt, das Kasten als charakteristisch für das ‚Decameron‘ (und zugleich als Herausforderung für die ‚Decameron‘-Rezeption) beschreibt: „Abgesehen von dem anspruchsvollen ästhetischen Konzept lag eine besondere Herausforderung des ‚Decameron‘ vermutlich in der immer wieder narrativ durchgespielten Auffassung, daß sexuelle Lust und ihre Befriedigung zur Natur des Menschen gehören. Diese Auffassung ist zwar Bestandteil des medizinischen Wissens im Mittelalter schon vor Boccaccio, aber die Programmatik, mit der er sie dem ‚Decameron‘ unterlegt, stellt in der volkssprachlichen Literatur ein Novum dar. Die eigentliche Brisanz lag dabei in den Konsequenzen, die daraus für die Position von Frauen in der traditionellen Ordnung der Geschlechter gezogen werden

---

<sup>490</sup> „Die junge Frau, die sich nunmehr frei und ledig wußte, sich weder von Ferondo noch sonst jemand bedroht sah und auch noch an der Hand des Abtes einen neuen kostbaren Ring entdeckt hatte, erklärte sich sogleich zu allem bereit und verabedete mit ihm, daß er sie in der kommenden Nacht besuchen solle.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 387.)

<sup>491</sup> „Darüber war die Frau sehr froh, sie lebte nun ehrbar, wie es sich gehörte, mit ihm zusammen weiter, traf sich aber, wenn es gerade so paßte, in aller Ehrbarkeit auch nur zu gerne wieder mit dem frommen Abt, der ihr so gut und so hilfreich in ihren Nöten zur Seite gestanden hatte.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 393.)

<sup>492</sup> Arend stellt denn auch übergreifend mit Blick auf die Ehebruchsszenarien im ‚Decameron‘ fest: „Diese Normenüberschreitung erhält im *Decameron* eine besondere Qualität dadurch, dass die Novellen keinesfalls einen einmaligen, sozusagen im Affekt begangenen, Ehebruch vorführen, sondern am Ende in den meisten Fällen die Etablierung eines dauerhaften außerehelichen Verhältnisses anzeigen.“ (Arend, Lachen und Komik, S. 366.)

konnten. [...] Denn den Frauen wird, auf der Grundlage einer naturrechtlichen Argumentation, wiederholt ausdrücklich das Recht zugestanden, ihre sexuelle Lust – auch wenn sie verheiratet sind – auszuleben.<sup>493</sup> Oftmals allerdings wird diese Auffassung relativiert, indem dem Ehebruch eine (zweite) Legitimation bzw. eine Bedingung – wie beispielsweise die Eifersucht des Mannes oder ein unerfülltes eheliches Sexualleben<sup>494</sup> – zugrundegelegt ist.<sup>495</sup>

Entsprechend dieser Sexualauffassung verweist der Abt auf die Natürlichkeit seines Vorhabens, das doch ganz im Sinne der Frau sein müsse:

*E oltre a questo, come che io sia abate, io sono uomo come gli altri e, come voi vedete, io non sono ancor vecchio. E non vi dee questo esser grave a dover fare, anzi il dovete disiderare, per ciò ce, mentre che Ferondo starà in Purgatorio, io vi darò, faccendovi la notte compagia, quella consolazione che vi dovrebbe dare egli' (III,8, Abschnitt 25).<sup>496</sup>*

Dieser Annahme folgend, so kommen der Abt und die durch weitere (finanzielle) Anreize verlockte Frau schließlich überein, ist der Ehebruch legitim. Der Ehebruch ist damit aus der einen Perspektive der Ordnung zugeordnet, während er mit Bezug auf die Eheordnung einen Verstoß darstellt. Die Frau bewegt sich somit innerhalb der einen Ordnung, während sie im Bezug auf die Ehe gegen die Ordnung verstößt, diesen Verstoß jedoch unter dem Schein der Tugendhaftigkeit zu verbergen weiß.

Deutlicher noch als in Bezug auf die Frau ist diese Diskrepanz zwischen Sein und Schein in Hinblick auf Ferondo: Nicht nur erscheint er, der Lebende, zwischenzeitlich als Toter bzw. Wiedergänger, er weist vielmehr noch eine weitere

---

<sup>493</sup> Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 178. Die Darstellung des Rechts auf sinnlich-leibliche Erfüllung im ‚Decameron‘ beschreiben auch Petronio, Vorurteilslosigkeit und Weisheit, S. 57-58; Zaiser, „Omnia vincit Amor“, S. 89; 91; Schwaderer, Boccaccios deutsche Verwandlungen, S. 122 sowie Hirdt, Boccaccio in Deutschland, S. 43. Diese Darstellung und ihre Geltung auch für die Frau impliziert jedoch keine grundlegende Gleichstellung von Mann und Frau im ‚Decameron‘: „Die Vorzüglichkeit des männlichen Geschlechts wird vielmehr immer wieder hervorgehoben, und Boccaccio betont die Überlegenheit der Männer, ihre Führungsrolle gegenüber den Frauen, wiederholt mit der größten Selbstverständlichkeit; sicherlich hat er nicht ohne maliziösen Hintersinn gerade den Frauen der *bella compagna* misogyne Äußerungen zugeschrieben: daß etwa die Frauen launisch, kleinmütig, zänkisch, schwach, argwöhnisch seien und der Führung durch Männer bedürfen.“ (Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 181.)

<sup>494</sup> Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 115.

<sup>495</sup> Kasten, Erzählen an einer Epochenschwelle, S. 180; 280. Vgl. zum bedingten Recht darauf, die Triebe auszuleben, d.h. durchaus auch auf einen entsprechenden Verstoß gegen die Sitten, auch Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 66f.

<sup>496</sup> „Nebenbei bin ich, obwohl ich Abt bin, doch auch ein Mann wie alle anderen, und, wie Ihr seht, kein alter. Es sollte euch daher nicht leid sein, mein Verlangen zu erfüllen. Ihr solltet es vielmehr selbst wünschen, da ich Euch dann, solange Ferondo im Fegefeuer Buße tut, nachts Gesellschaft leisten und Euch alle jene Freuden schenken kann, die er Euch schenken sollte.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 384.)

Ambivalenz auf: Grundlage für die Inszenierung, in deren Rahmen er zum vorgeblichen Toten und Wiedergänger wird, ist seine Einfalt.<sup>497</sup> Wie der begrabene Ehemann des Strickers oder der Mann der listigen Frau im Märe des Hans Folz ist auch Ferondo nicht in der Lage, Täuschungen zu durchschauen, d.h. insbesondere eine inszenierte Wahrheit von der innerliterarischen Realität zu unterscheiden.<sup>498</sup> Bereits in der Einführung des Protagonisten liegt der Fokus auf diesem Charakteristikum: Ferondo wird durch den Erzähler als überaus einfältiger Mann eingeführt. Er ist sich der Erheiterung, zu der er dem Abt Anlass gibt, ebenso wenig bewusst wie der Inszenierung, der er anschließend unterliegt. Ihm mangelt es offenbar in manch einer Situation an entscheidender Geistesgegenwart. Dies wird, indem er an sein eigenes Grenzgängertum glaubt, überspitzt demonstriert.<sup>499</sup> „Hellwache Wahrnehmungsfähigkeit und schlagfertige Reaktionsfähigkeit, das sind die Eigenschaften, derer man in den menschlichen Beziehungen des ‚Decameron‘ bedarf. Der Dumme fällt herein“<sup>500</sup> und dient der Erheiterung.<sup>501</sup> Die uneindeutige Situation im inszenierten Fegefeuer jedoch birgt für Ferondo zugleich ein Potential, seinerseits die Einfalt seiner Dorfumgebung auszunutzen. Vor dieser gilt er aufgrund seiner erfundenen Erzählungen bald als Weiser. Er – der Narr – weiß die Unwissenheit, die in Bezug auf diese Daseinsform omnipräsent ist, geistesgegenwärtig zu seinem eigenen Vorteil heranzuziehen.

Neben dem weisen Narren Ferondo ist auch der Abt eine uneindeutige Figur: Als hoch angesehener Geistlicher instrumentalisiert er christliche Vorstellungen der Beichte und des Fegefeuers für seine eigenen Zwecke. Die Beichte wird durch den Abt „umfunktionalisiert von einem Ort, an dem Sünden bekannt und bereut werden, zu

---

<sup>497</sup> Laude zeigt anhand verschiedener anderer Binnenerzählungen, wie verbreitet der Typus des Einfältigen, der insbesondere der sprachlichen Raffinesse seiner Mitmenschen nichts entgegenstellen kann, im ‚Decameron‘ ist (Laude, „Daz in swindelt in den sinnen...“, S. 260-271); in diese Reihe ordnet sich auch Ferondo ein. Dieser tritt jedoch am Ende zugleich als Akteur auf, der sich wiederum die Einfalt der Dorfbewohner zunutze macht, so dass die weite Verbreitung dieses Charakteristikums unterstrichen wird.

<sup>498</sup> So auch Arend, Lachen und Komik, S. 337.

<sup>499</sup> Anders als beispielsweise in der Novelle V,3, in der die Furcht des Protagonisten im Angesicht der nahenden Henker seine Geistesgegenwart (wieder-)erweckt (Brockmeier, Geistesgegenwart und Angstbereitschaft, S. 378f.), dürfte Ferondos Furcht, die durch die grenzgängerische, uneindeutige Situation evoziert wird, sein ohnehin mangelhaftes Urteilsvermögen weiter trüben – erst als dieser Zustand beendet ist, ist er zu eigenem einfallsreichen Agieren fähig.

<sup>500</sup> Ebd., S. 372f., so auch Arend, Lachen und Komik, S. 337. Gerade diese Charakteristika zeichnen den Abt aus, der geistesgegenwärtig die Bitte der Frau um Hilfe auszunutzen und den Scheintod und die vorgebliche Wiederkehr Ferondos zu inszenieren versteht.

<sup>501</sup> Dass es nicht nur Ferondo im ‚Decameron‘ so ergeht, sondern zahlreichen Figuren, darauf weist Monostory hin. (Monostory, Der *Decamerone* und die deutsche Prosa des XVI. Jahrhunderts, S. 108.)

einem Ort, an dem in Worten verführt, eine Sünde geplant und gerechtfertigt wird.“<sup>502</sup> Göttliche Züge gar verleiht er sich: Er gebietet über die Buße, das (vorgebliche) Sterben und die (inszenierte) Auferstehung Ferondos und verweist gegenüber den erschrockenen Mönchen auf Gottes Macht, obgleich er selbst verantwortlich ist. Zudem stellt er das uneheliche Kind, das er mit der Ehefrau gezeugt hat, als Resultat der Gnade Gottes dar.<sup>503</sup> Dieser Verstoß des Abtes gegen die Sitten, zu deren Einhaltung sein Amt ihn eigentlich verpflichtet, fügt sich in eine Tendenz, die Boccaccios Werk durchzieht: Im ‚Decameron‘ werden „zahlreiche christliche Riten und Einrichtungen kritisiert, indem sie im Verlauf der Handlung der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Es handelt sich dabei vor allem um die Beichte (z.B. I 1; VII 5) oder die Heiligenverehrung (I 1; II 1). Darüber hinaus werden auch die innerhalb der christlichen Religion zentralen Einrichtungen des Fegefeuers (III 8) oder der Hölle (III 10) der Kritik durch das Verfahren der Ironie unterzogen [...]. Trotz der Umkehrung [...] der Bewertung zahlreicher christlicher Werte wird im *Decameron* die Institution der Kirche sowie die Existenz Gottes an keiner Stelle in Frage gestellt. Vielmehr verweist Boccaccio mit seiner massiven, jedoch differenzierten Kritik auf den Widerspruch zwischen dem Anspruch, normative Maßregeln für die Gestaltung der Alltagswelt der Christenheit zu liefern, und der Realität, die durch das dekadente Verhalten der Repräsentanten der Kirche selbst gekennzeichnet ist.“<sup>504</sup> In diesem Spannungsfeld bewegt sich auch der Abt in der Binnenerzählung III,8. Er missbraucht nicht nur die Beichte und die Vorstellung des Fegefeuers, sondern darüber hinaus die Heiligenverehrung. Der Abt erscheint den Dorfbewohnern bereits zu Beginn der Handlung als strenger und frommer Heiliger, obgleich er, vor ihnen verborgen, den Frauen zugetan ist. Dieser Kontrast zwischen dem Status des Abtes als Heiliger und seiner Verführbarkeit dient als Komik evozierendes Element<sup>505</sup> und tritt damit neben die Einfalt Ferondos und die Absurdität der für die Erzählung zentralen Inszenierungen und uneindeutigen Berichte.

Wie verbreitet dieser täuschende Eindruck von der moralischen Integrität des Abtes ist, demonstriert nicht nur die Überraschung der Frau angesichts des triebhaften

<sup>502</sup> Arend, Lachen und Komik, S. 289.

<sup>503</sup> Ebd., S. 286f.

<sup>504</sup> Billen, Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters, S. 113f.; so auch Petronio, Vorurteilslosigkeit und Weisheit, S. 53. Neuschäfer weist darauf hin, dass dieser Konflikt zwischen idealem Anspruch und der diesen relativierenden Wirklichkeit ein konstant wiederkehrendes Thema der Gattung Novelle darstellt. (Neuschäfer, Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 51.)

<sup>505</sup> Arend, Lachen und Komik, S. 288.

Ansinnens, das der Abt ihr gegenüber offenbart. Auch er selbst ist sich dieses Scheins bewusst, wie seine Beschwichtigungen gegenüber der erschrockenen Frau zeigen:

*„E oltre a questo, [...] mai di questo persona alcuna s'accorgerà,  
credendo ciascun di me quello, e più, che voi poco avanti ne  
credavate.“* (III,8, Abschnitt 26-27)<sup>506</sup>

Moral, die eine Strafe für dieses Verhalten fordern würde, bleibt hierbei weitgehend ausgeblendet: „Die erste charakteristische Eigenschaft, die man Boccaccio und dem ‚Decameron‘ zuschreiben kann, ist, weil sie sich in allen Novellen, gleich welcher Atmosphäre, findet, die absolute Amoralität und Vorurteilslosigkeit, mit der der Autor seine Welt betrachtet. [...] Gerade aufgrund der Bedeutung, die diese sinnlichen Elemente im ‚Decameron‘ haben und aufgrund der Amoralität, mit der Boccaccio seine Welt betrachtet, mag es manchmal scheinen, als ob die moralischen Werte verleugnet würden. In Wirklichkeit befinden wir uns einfach jenseits der Moral und diese hat keinerlei Recht, als Anklägerin in einer Welt aufzutreten, die sie nicht regiert.“<sup>507</sup> Der Abt und ähnliche Figuren des ‚Decameron‘ haben demnach nicht Erfolg aufgrund ihrer Stellung zur Moral, sondern aufgrund ihrer Geistesgegenwart und Intelligenz,<sup>508</sup> die es ihnen ermöglicht, die Geschehnisse nach ihren Interessen zu lenken.<sup>509</sup> Und so gereicht gerade der fromme Schein dem Abt zur Durchsetzung seiner Triebe, und hierdurch wiederum intensiviert sich sein Status als frommer Mann: Der triebgeleitete Spaß, den er mit Ferondo wie mit der Frau treibt, die er zum Laster verlockt, münden in der Anbetung des Abtes, der als Heiliger verehrt wird:

*La tornata di Ferondo e le sue parole, credendo quasi ogn' uom che  
risuscitato fosse, acrebbero senza fine la fama della santità  
dell'abate* (III,8, Abschnitt 76).<sup>510</sup>

---

<sup>506</sup> „Außerdem wird keine Menschenseele etwas davon erfahren, da alle von mir die gleiche und vielleicht noch höhere Meinung haben, die auch Ihr bis vor wenigen Minuten hattet.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 284.)

<sup>507</sup> Petronio, Vorurteilslosigkeit und Weisheit, S. 55-59.

<sup>508</sup> So auch Ebd., S. 60.

<sup>509</sup> Ebd., S. 61; 64. Auf der Ebene der Rezipienten (auf Ebene der Rahmenhandlung) impliziert dies zugleich, dass Unmoral akzeptiert wird, wenn diese dem Rezipienten Vergnügen und Heiterkeit einbringt. (Arend, Lachen und Komik, S. 167.) Die negative Wirkung der Leidenschaften auf diese Weisheit, wie Petronio sie als grundlegend für das ‚Decameron‘ beschreibt (Petronio, Vorurteilslosigkeit und Weisheit, S. 64f.), wird allerdings beispielsweise durch die Darstellung des Abtes relativiert, der zwar rational plant, dessen Antrieb jedoch gerade die Leidenschaft für die Frauen ist, die seine List notwendig macht.

<sup>510</sup> „Die Rückkehr und die Erzählungen Ferondos, den alle Leute für einen vom Tode wieder Auferstandenen hielten, steigerten den Ruf der Frömmigkeit des Abtes ins Unermeßliche.“ (Übers. zitiert nach R. Macchi, S. 392.)

Verschiedene chaotische Vorkommnisse werden somit als der Ordnung zugehörig gedeutet, ohne dass diese Ordnung durch den Einfall der Unordnung ernsthaft erschüttert wird. Dieser ungezwungene Umgang mit der Ordnung erscheint als Ausdruck der Beschwörung einer Ordnung, die so flexibel und dabei zugleich so stabil ist, dass sie Elemente des Chaos zuzulassen vermag, ohne daran zu zerbrechen. Gerade vor dem Hintergrund der in der Rahmenhandlung in sich zusammenfallenden Ordnung dürfte diese Ausgestaltung dem Bedürfnis nach einer inneren, harmonischen Balance entsprechen,<sup>511</sup> die selbst durch einen Wiedergänger oder die Amoralität eines Abtes nicht aus dem Gleichgewicht geworfen wird.

Dem gegenüber steht das Fastnachtspiel des Hans Sachs, welches das Handlungsgerüst mit der Binnenerzählung des ‚Decameron‘ teilt, jedoch die dort zentralen Uneindeutigkeiten zurücknimmt. Die Verkehrung, die ein zentrales Charakteristikum der Fastnachtspiele ist und im ‚Bauer im Fegefeuer‘ im inszenierten Wiedergängertum, d.h. im kurzzeitig zum Toten deklarierten Lebenden, seinen pointierten Höhepunkt findet, erscheint – anders als insbesondere in der rosenplütschen Fastnachtspieltradition –<sup>512</sup> als bedrohlich und, wie die Konsequenzen, die Heintz Düppel zieht, und dessen lehrhafte Mahnung an die Dorfbewohner demonstrieren, durchaus negativ konnotiert. Bewältigt wird dieses Bedrohungspotential, das dem Dasein im Zustand der Verkehrung zugeschrieben wird, durch die zeitliche Begrenzung, die diese Verkehrung besitzt, durch die Komik der vorgeführten Ereignisse, durch den Inszenierungscharakter, der im Fastnachtspiel des Hans Sachs betont wird, sowie durch den didaktischen Nutzen selbst, der der Bedrohung ein positives Potential abgewinnt.

Zugleich ist auch die Ambivalenz Heintz Düppels selbst zurückgenommen: Wie Ferondo ist er als Narr dargestellt. Der Geistliche im Fastnachtspiel beschreibt ihn als *ein grobn, dölpischen man* (v. 235,7), und auch der Mönch betitelt ihn als *pawr*

---

<sup>511</sup> Analog dazu weist Grubmüller darauf hin, dass sowohl das Zusammenleben der Figuren der Rahmenhandlung wie das Zusammenspiel der verschiedenen Formen der präsentierten Erzählungen auf Harmonie ausgerichtet sind. (Grubmüller, Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 267; 285.)

<sup>512</sup> Im rosenplütschen Fastnachtspiel besitzt die Verkehrung, indem sie Grenzen auflöst, tendenziell ein befreiendes Potential und einen eigenen Freiraum, der sich aus der Eigengesetzlichkeit der Fastnachtszeit herleitet. (Glier, Rosenplütsches Fastnachtspiel, Spalte 231.) Frühe „Fastnachtspiele dokumentieren die Allmacht des Verkehrungsprinzips [...]. Die Inszenierungsstrategie insbesondere des frühen Nürnberger Fastnachtspiels steuert auf die totale Verkehrung zu, auf einen perspektivischen Standort, von dem aus prinzipiell alle Ordnungen der Welt aus den Angeln gehoben werden können. [...] Die Macht des Verkehrungsprinzips ist die Macht der Grenzüberschreitung; sie läßt sich, so die methodische Konsequenz, nicht mit dichotomen Kategorien (christlich-weltlich, diesseits-jenseits, Ordnung-Chaos, funktional-dysfunktional usw.) beschreiben. Die Fastnacht entzieht sich diesen Kategorisierungen genauso wie den Instrumentalisierungen der Negativdidaktiker“ (Ortmann / Ragotzky, Itlicher zeit tut man ir recht, S. 216f.).

*einfeltig schlecht* (v. 238,25). Erneut wird die Einfältigkeit zum Ausgangspunkt von Belustigung (v. 242,6-242,12). Es fehlt jedoch die Wendung, in deren Rahmen Ferondo den Status eines Weisen erhält.

Die auffälligste Änderung des Fastnachtspiels im Vergleich zum ‚Decameron‘ jedoch stellt der Verzicht auf die sexuelle Verbindung des Abtes mit der Ehefrau dar.<sup>513</sup> Dieser Verzicht fügt sich in die von Kasten grundsätzlich festgestellte Tendenz deutscher Autoren, im Zuge der Rezeption Boccaccios die Legitimation von Ehebrüchen zurückzunehmen.<sup>514</sup> Aus der Rücknahme dieses Handlungselements im Fastnachtspiel folgt zunächst einmal eine Vereindeutlichung der Ehefrau. Diese wird nicht verführt, ihre Tugendhaftigkeit aufzugeben. Vielmehr bleibt sie durchgehend der Ordnung verhaftet; sie übertritt keine Grenze. Der Abt derweil zeigt sich zwar anfällig für materielle Verlockungen, so dass durch seine Darstellung das Fastnachtspiel des Hans Sachs, der ein engagierter Anhänger Luthers war,<sup>515</sup> eine reformatorische Note erhält. Auch gibt der Abt sich der Erheiterung an der Einfalt der Menschen hin. Doch er verspürt nichts von der sexuellen Triebhaftigkeit, die seinem Pendant im ‚Decameron‘ eigen ist; im Vergleich zu diesem präsentiert er sich, wie die Ehefrau, deutlich der Ordnung zugehörig.

Der Verzicht auf die außereheliche Beziehung hat damit zum einen eine Vereinfachung der Figurenzeichnung und damit eine Eindeutigkeit in Bezug auf ihre Stellung zur Ordnung zur Folge. Zum anderen stützt sie den Grundtenor, der auf eine – für den Rezipienten über das Lachen vermittelte –<sup>516</sup> Didaxe abzielt.<sup>517</sup> Insbesondere

---

<sup>513</sup> So auch MacMechan, *The Relation of Hans Sachs to the Decameron*, S. 37f.

<sup>514</sup> Kasten, *Erzählen an einer Epochenschwelle*, S. 182.

<sup>515</sup> Hirdt, *Boccaccio in Deutschland*, S. 42.

<sup>516</sup> In die Intention, Lachen zu evozieren, fügt sich auch die Änderung des sozialen Status des Ehemanns: Während Ferondo im ‚Decameron‘ ein reicher Mann ist, tritt Heintz Düppel vor allem in der stereotyp auch in zahllosen Mären vorgestellten Rolle des einfältigen Bauern auf. (Coupe, *A Sixteenth-Century German Reader*, S. 152.)

<sup>517</sup> Die didaktische Funktion, die Hans Sachs (anders als viele Autoren vor ihm) den Fastnachtspielen zuweist, betonen beispielsweise auch Bastian, *Mummenschanz*, S. 114; Müller, *Fastnachtspiel*, Spalte 315; Coupe, *A Sixteenth-Century German Reader*, S. 150 sowie MacMechan, *The Relation of Hans Sachs to the Decameron*, S. 81. Flood betont in diesem Zusammenhang, dass gerade die Didaxe bezüglich der ehelichen Treue Wurzeln in den realen Gegebenheiten der Zeit besitzen könnte: Sachs habe in der Forschung „the reputation for being a stern moralist with regard to extra-marital relations, though it has been argued – and not implausibly – that his strictures may have been grounded in a real concern over the spread of syphilis which was wreaking a terrible havoc throughout Europe just in the period.“ (Flood, *Hans Sachs and Boccaccio*, S. 158.) Bastian führt in Bezug auf die im Gegensatz zu diesen frühen Fastnachtspielen zunehmend belehrende Funktion des Fastnachtspiels beispielsweise bei Hans Sachs verschiedene weitere mögliche Ursachen an: „Denken wir an die Potenzierung ökonomisch-sozialer Probleme und die dadurch immer dringlicher werdende Notwendigkeit zur ‚Modellierung des Triebhaushalts‘, an die Verschärfung rätlicher Disziplinierung und Überwachung, die vielen neuen Pflöcke, die das patrizische Stadtreghiment in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gegen unvorschriftsmäßige Aktivitäten [...] vorsorglich einschlägt, an die beginnende, durch Buchdruck und

das Geschlechterverhältnis wird näher definiert. Die unangemessene Eifersucht wird bestraft. Hans Sachs' didaktisches Ziel liegt hier, wie so oft,<sup>518</sup> „in der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens [...], die für ihn ihrerseits ohne eine intakte ‚eliche lieb‘ nicht denkbar ist“<sup>519</sup>. Eine Beziehung der Ehefrau mit dem Abt würde diese Lehre und das Ehekonzept *ad absurdum* führen.

---

lockende Massenaufgaben stimulierte Kommerzialisierung des Fastnachtspiels (und die damit in Zusammenhang stehende Erweiterung des Rezipientenkreises und die Einbeziehung des neuen städtischen Literaturpublikums). [...] Nicht zuletzt ist, als eher grundsätzliches Argument, das Verhältnis von Novität und Institutionalisierung von Interesse. Über die Jahre hinweg scheint sich das Fastnachtspiel – bei aller argwöhnischen Beaufsichtigung – zu einer wohlgeleiteten Veranstaltung ausgewachsen zu haben.“ (Bastian, Mummenschanz, S. 114; vgl. auch Glier, Rosenplütsches Fastnachtspiel, Spalte 231.)

<sup>518</sup> Hirdt, Boccaccio in Deutschland, S. 42.

<sup>519</sup> Ebd. Auch Coupe betont die Wertschätzung der Ehe durch Hans Sachs; „he was, in both theory and practice, a staunch upholder of the institution of marriage (his first marriage lasted some forty years and after the death of his wife he married again at the age of sixty-seven).“ (Coupe, A Sixteenth-Century German Reader, S. 151.) Zu der Schwerpunktsetzung des Fastnachtspiels auf die Ehe fügt sich die Eingangsszene des Werkes: Während Boccaccios Abt als sexuell verführbarer Geistlicher eingeführt wird, setzt das Fastnachtspiel mit einer Unterredung des Abtes und des Mönchs über die Ehe ein. (MacMechan, The Relation of Hans Sachs to the Decameron, S. 38.) Diese Eingangsszene lenkt die Erwartungen der Rezipienten bereits gleich zu Beginn auf das Thema der Ehe, und gerade das Spiel mit den eigens heraufbeschworenen Erwartungen ist ein Mittel zur Evozierung von Komik. (Rogers, Comedy, satire, realism, Sachs, S. 24; 32.)



#### 4. Fazit: das Potential der Grenzgänger

Die Untersuchung der Mären verschiedener Subtypen, der Binnenerzählung III,8 des ‚Decameron‘ und des Fastnachtspiels des Hans Sachs hat eine große Spannweite von unterschiedlichen Bildern der sozialen Stellung des Wiedergängers, von Beiträgen zum Ordnungsdiskurs und von anhand der Grenzgänger verhandelten Konzepten ergeben. Die Ergebnisse werden im Folgenden knapp zusammengefasst. Anschließend sollen Varianten, wie die Definition von Konzepten durch Grenzgänge vollzogen werden kann, abstrahiert und in Ergebnisse der Liminalitätsforschung eingebettet werden.

##### 4.1. Zusammenfassung: die Ordnung, der Wiedergänger und andere Grenzphänomene

Festzustellen ist, dass die untersuchten Wiedergängerfiguren die Bedeutung für den Ordnungsdiskurs pointieren, die der Darstellung der erzählten Welt und der Handlungsstruktur innewohnt. Darüber hinaus werden anhand des Wiedergängers und seiner Interferenz mit anderen Grenzphänomenen zentrale Konzepte der Werke greifbar.

##### 4.1.1. Die soziale Ordnung

In den meisten der untersuchten Texte erfährt das Wiedergängertum deutliche Wertungen. Diese fallen sehr unterschiedlich aus: Einzelne Figuren nutzen das Potential, das ihnen das Chaos eröffnet, während andere der Entgrenzung ein solches Potential nicht zusprechen und eine negative Perspektive auf die soziale Stellung des Wiedergängers aufweisen.

Der tote Ritter in der ‚Rittertreue‘ offenbart ein überaus positives Bild von seiner Stellung als Wiedergänger, das durch den Einbezug höfischer, vor allem jedoch christlicher Denkformen geprägt ist. Die christlich gedeutete und damit in gewisser Hinsicht geordnete Daseinsform impliziert in der Folge der Mitleidstat Willekins, der dem Toten auch in seinem erniedrigten Zustand menschliche und ritterliche Rechte zuspricht, eine Erlösung aus der Demütigung. Zugleich wird der tote Ritter von dem Objektcharakter befreit, der Grenzgängern in anderen untersuchten Mären zukommt. Die Rolle des Wiedergängers in der ‚Rittertreue‘ könnte kaum positiver gedacht sein: Der Tote tritt als göttlicher, die Ordnung maßgeblich wiederherstellender Bote auf. Verstärkt wird die positive Sicht, die neben dem Toten selbst auch Willekin auf das

Wiedergängertum offenbart, indem die Verbundenheit mit dem Teufel, die durch den Helden zeitweilig befürchtet wird, ausdrücklich negiert wird.

Auch dem zweiten höfisch geprägten – in diesem Fall nur scheinbaren – Wiedergänger, der sich in Gestalt des Mauricius von Craûn im gleichnamigen Märe findet, ist eine positive Perspektive eigen. Diese erscheint jedoch anders akzentuiert als jene des Wiedergängers in der ‚Rittertreue‘, indem die (vorgebliche) Wiederkehr für Mauricius nicht vorrangig die Rückführung in die göttliche Ordnung demonstriert. Stattdessen steht der bereits in der ‚Rittertreue‘ mitschwingende Aspekt der Handlungsmächtigkeit im Fokus, die für ihn als Ritter von zentraler Bedeutung ist.

Ganz anders fällt die Bewertung des Grenzgängerdaseins in den strickerschen Mären aus: Der begrabene Ehemann steht dem Treiben seiner Frau zunehmend willenlos und ohnmächtig gegenüber. Er ist letztlich weder der eigenen sinnlichen Wahrnehmung Herr noch der Wissensverarbeitung und Sprachgewalt oder der Kontrolle über den eigenen Körper. Zudem büßt er die eheliche Stellung, die ihm als Mann zukommt, und seinen männlichen Status ein. Für den Ehemann stellt sich die soziale Stellung als Grenzgänger damit grundlegend negativ und furchtbesetzt dar. Demgegenüber stehen die Frau und der Pfarrer: Den beiden Akteuren der Wiedergängerkonstruktion dient diese als Mittel, um den Mann zum Objekt zu degradieren, d.h. um die Verfügungsgewalt über einen anderen Menschen zu erlangen. Sie greifen dabei insbesondere auf Zuschreibungen, isolierende Raumstrukturen und pervertierte Übergangsrituale zurück, um den vorgeblichen Grenzgänger zu inszenieren. Dieses Grenzgängertum evoziert dabei nicht nur beim betroffenen Ehemann Furcht. Auch in der Gemeinschaft, die mit dem Resultat der Wiedergängerkonstruktion konfrontiert wird, löst der vermeintliche Wiedergänger eine Angstreaktion aus. Die negative Perspektive basiert insbesondere auf dem christlichen Diskurshintergrund, der durch den Vertreter der kirchlichen Deutungshoheit heraufbeschworen wird: Der Pfarrer erklärt den Begrabenen zum teufelsbesessenen Untoten. Da die Gemeinschaft ihm in diesem Urteil folgt, glaubt sie sich einem Wiedergänger gegenüber, dessen Erscheinen bewältigt werden muss: Er wird zum entmenslicht-dämonisierten Objekt der christlichen Reinigungsmechanismen, dessen Integration nicht denkbar ist.

Schrecken und Furcht dominieren auch in der ‚Eingemauerten Frau‘ die Perspektive der Protagonistin auf die soziale Stellung als Grenzgängerin. Entmenslicht und ihrer Handlungsmacht enthoben, zum Tier herabgewürdigt,

entblößt und körperlich deformiert wird die eingemauerte Frau während ihres Daseins als Ausgegrenzte dargestellt. Durch die Erfahrung der Isolation und konfrontiert mit christlich propagierten Weiblichkeits- und Besessenheitsvorstellungen verinnerlicht auch sie die Furcht vor der Ausstoßung. Reumütig kehrt sie zur Ordnung zurück. Die Ausstoßung aus der Gemeinschaft erscheint ihr nun als angemessene Strafe und als erzieherisches Mittel, um weiblichen Ungehorsam zu unterbinden. Zum degradierenden, strafenden Moment tritt daher, unter der Kontrolle des geordnet agierenden Mannes, ein korrigierender und damit in der Überwindung des Chaos ordnungsstabilisierender Aspekt.

Ein derartiges Korrektivpotential spricht auch die Gevatterin in ‚Der Gevatterin Rat‘ dem Wiedergängertum zu. So stellt sie der Ehefrau in Aussicht, dass ihre Inszenierung die Feindseligkeit und Gewalttätigkeit des Mannes beenden werde. Im Zuge ihres Versuchs, das Korrektivpotential zu nutzen, greift die Gevatterin auf ausgeklügelte verbale und sinnlich wahrnehmbare Inszenierungen zurück. Sie setzt dabei ihr Gegenüber, das sie in das Niemandsland zwischen Leben und Tod stürzt, zum Objekt ihres Handelns wie des männlichen Begehrens herab. Für das Bild von der sozialen Stellung der Grenzgängerin, das die Gevatterin offenbart, spielt damit die Instrumentalisierbarkeit dieses Daseins, die zur Erfüllung des eigenen Strebens dient, eine zentrale Rolle. In ähnlicher Weise ist auch die Bewertung durch den Ehemann in der ‚Gevatterin Rat‘ abhängig von dem potentiellen Nutzen, den die Grenzgängerin für eigene Zwecke bereithält: Der Ehemann zeigt sich zunächst von Hass und Abwehr gegenüber seiner Frau geleitet, die ihm beinahe wiedergängerisch unsterblich scheint. Nur allzu gerne würde er sie einen schlechten Tod erleiden sehen. Dann jedoch erliegt er zwischenzeitlich den Verlockungen der inszenierten Idylle, die das abgeschiedene Grenzdasein für ihn darstellt, bevor er im Angesicht des eigenen Ruins und des gesellschaftlich exkludierenden Spotts zu seiner vormaligen Perspektive zurückkehrt. Seine Frau hingegen sieht das Wiedergängertum durchgängig mit der Verheißung der Erlösung, der Hoffnung auf ein korrigierendes Moment und mit paradiesischen Zügen konnotiert. Damit offenbart sie eine grundlegend andere Perspektive auf die soziale Stellung eines (vorgeblichen) Wiedergängers als ihr Ehemann oder die Gevatterin.

Eine Ausnahmestellung nimmt der untersuchte Vertreter des schwankhaften Märentypus ein: In den ‚Drei listigen Frauen‘ offenbaren die Figuren eine gleichgültigere Sicht auf das Wiedergängertum. Diese Perspektive ist durch die Dominanz des

Wirkkonzepts geprägt, dem entsprechend die Erzählung darauf ausgerichtet ist, Lachen zu evozieren.

Abermals als Objekt erscheint der Wiedergänger den Figuren im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘. Sie weisen eine für sie – die Nutznießer der Wiedergängerkonstruktion – positive Perspektive auf die soziale Stellung des Wiedergängers auf. Die Inszenierung des Grenzgängers, den sie mit Konnotationen des Kriminellen und der Bösartigkeit versehen, dient ihnen dazu, eigene Unannehmlichkeiten zu vermeiden. Intensiver noch ist diese egoistische Motivation wie die Gewaltanwendung, die mit der Wiedergängerkonstruktion einhergeht, in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘. Das Ehepaar, das dort vorgeführt wird, zieht das vorgebliche Wiedergängertum heran, um sich zu bereichern, und auch der Student zieht einen finanziellen Vorteil aus der Zusammenarbeit mit dem Ehepaar. Negativ bewertet dieser hingegen das unerklärliche Wiedergängertum, da er dessen Hintergründe nicht begreift und es den Aufwand für seinen Lohn in die Höhe treibt.

Ferondo schließlich, dem Protagonisten der Erzählung III,8 des ‚Decameron‘, dient sein Wiedergängertum, das motivisch eng an jenes des begrabenen Ehemanns erinnert und ihn doch gerade nicht zum isolierten Objekt herabstuft, vor allem als Quelle spannender und mehrdeutiger Geschichten, d.h. als Ausgangspunkt für den im höchsten Maße integrierenden, sozialen Akt des Erzählens, während der Abt die Möglichkeit nutzt, sich durch die Inszenierung des Scheintoten und Wiedergängers seiner sexuellen Lust hinzugeben.

Heintz Düppel im Fastnachtspiel des Hans Sachs dagegen betont die Bedrohlichkeit des Erlittenen und die daraus resultierende Belehrung. Der Abt macht sich das Korrektivpotential der Bedrohung zunutze, um Heintz Düppel von seiner ungerechtfertigten Eifersucht zu heilen.

Insgesamt lässt sich damit festhalten, dass das Chaos für den Einzelnen innerhalb der erzählten Welten dann ein Potential bereithält, wenn dieser Einzelne derjenige ist, der es zu eigenen Zwecken einsetzt. Dies kann entweder geschehen, indem er eine andere Figur in das Chaos stürzt, oder – falls es ihn selbst betrifft –, indem er es als Ausdruck höchster männlicher Handlungsmacht oder eines göttlichen Wirkens begreift. Wenn der Einzelne hingegen eine Entgrenzung erleidet, die ihm von anderen Figuren aufgezwungen wird, oder er die Hintergründe eines ungeordneten Zustandes nicht zu durchschauen vermag, ist dieser Zustand vor allem bedrohlich konnotiert. Dem steht die Perspektive der Gemeinschaft gegenüber: Im sozialen

Kontext werden Entgrenzungen in der Regel negativ bewertet und deshalb nach Möglichkeit durch Straf-, Ausstoßungs- oder Bekehrungsmaßnahmen beseitigt. Nur unter spezifischen Voraussetzungen wird eine Entgrenzung geduldet oder gar positiv bewertet. Diese Voraussetzungen sind gegeben, wenn das Chaos von einer Autoritätsinstanz heraufbeschworen und kontrolliert wird, d.h. in den vorliegenden Texten vor allem von Gott oder von einem Mann, der als Hüter der Ordnung auftritt. Selbstverständlich, so führen die Texte vor, darf Gott die von ihm gesetzten Grenzen verschieben, wenn er beispielsweise einen Wiedergänger auf die Erde sendet, und selbstverständlich ist es legitim, wenn sein Stellvertreter in der ehelichen Ordnung das Chaos zum Zwecke der Belehrung einsetzt, wie es der Ehemann der eingemauerten Frau vorführt. Keine gesellschaftliche Akzeptanz findet die Wirkmacht des Chaos hingegen, wenn dieses von der Frau ausgeht oder durch den Mann derart unkontrolliert entfesselt wird, dass es die Herrschaft der Frau freisetzt.

#### 4.1.2. Die Subgattungen des Märe und die Bedeutung der Handlungsstruktur für den Ordnungsdiskurs

Die analysierten Grenzgänger sind in der Regel keine tatsächlichen, sondern konstruierte Wiedergänger. Dieser Konstruktcharakter stellt einen zentralen Ansatzpunkt für die vorliegende Arbeit dar. Verantwortlich für die Konstruktion sind vor allem die traditionell dem Chaos verhafteten Frauen, daneben jedoch beachtenswerterweise auch Vertreter der Ordnungsmacht Kirche. Gerade die Zuschreibungsprozesse, die hierfür eingesetzten Mittel und die verantwortlichen Figuren sowie deren Motivationen erscheinen besonders aussagekräftig. Sie werden durch die Dichter trotz der oftmals ähnlichen Motivtradition in vielfältiger Weise an den jeweiligen Beitrag zum Ordnungsdiskurs und an die Wirkabsicht angepasst, wie im Folgenden noch einmal zusammenfassend dargestellt werden soll. Zugleich wird gezeigt werden, dass die Thesen, die die Forschung bezüglich zentraler Subgattungsmerkmale der verschiedenen Märentypen aufgestellt hat, durch die Analyse des durch den Wiedergänger pointierten Beitrags zum Ordnungsdiskurs teilweise präzisiert bzw. relativiert werden können.

Hinsichtlich der höfischen ‚Rittertreue‘ macht ein moralischer Aspekt, der sich durch die Analyse der Implikationen der Grenzphänomene für den Ordnungsdiskurs erschließt, die fließenden Grenzen der Subtypen deutlich, da höfischen Mären eine derart moralische Tendenz in der Regel nicht zugeordnet wird. Zum einen scheint es

daher mit Bezug auf die höfischen Mären sinnvoll, die Thesen, die die Forschung bezüglich zentraler Subgattungsmerkmale vertritt, teilweise zu relativieren. Zum anderen erscheint es möglich, aufgrund der vorliegenden Analysen diese Subgattungsmerkmale in Bezug auf den Beitrag zum Ordnungsdiskurs zu ergänzen: Allein in den höfischen Mären ‚Rittertreue‘ und ‚Mauricius von Craûn‘, die auf das literarisch idealisierte höfische Ordnungssystem rekurrieren, ist die Ordnung stabil, aber auch dynamisch genug, um das Chaos des Wiedergängers produktiv nutzen zu können. In der ‚Rittertreue‘ geht dieses Potential gar über eine Wiederherstellung der Ordnung hinaus, indem die Ordnung produktiv erneuert und neu akzentuiert wird: Während am Beginn der Erzählung die höfischen Ordnungsmuster dominieren, ist die gesellschaftliche Ordnung, die durch den Wiedergänger hergestellt wird, am Ende durch eine deutliche Betonung der Synthese von weltlichen und geistlichen Werten geprägt.

In den untersuchten exemplarischen Mären des Strickers besteht diese in den höfischen Mären hinsichtlich der Handlungsstruktur so zentrale Möglichkeit einer positiven Wirkung des Chaos nicht. Stattdessen ist eine Struktur von Verstoß und Replik grundlegend. Der Sturz in das Grenzgängertum wirkt hier vor allem als Strafe: Im ‚Begrabenen Ehemann‘ steht das Wiedergängertum für das Chaos, in das der Mann, der die Ordnung verletzt hat, replikhaft geworfen wird. Es muss ausgestoßen werden, damit einerseits die Ordnung wiederhergestellt und andererseits ein Erkenntnisgewinn seitens des Publikums gewährleistet wird, der sich auf das Vergehen des Mannes bezieht. In ähnlicher Weise richtet sich auch in der ‚Eingemauerten Frau‘ die Replik gegen den Provokateur der Ordnung. Da der Ehemann der eigensinnigen Frau sich, anders als der begrabene Ehemann, nicht von dem Treiben der eigenen Frau überwältigen lässt, ist in diesem Märe die Frau die Leidtragende jener Replik, die die Ordnung wiederherstellt. Das Chaos, in das die Frau gestürzt wird, erscheint somit ebenfalls als Strafe, bekommt aufgrund des geordneten und gesellschaftlich eingebundenen Agierens des Ehemanns allerdings zugleich, indem der entgrenzte Zustand letztlich überwunden wird, ein ordnungsstabilisierendes Potential im Sinne eines Korrektivmittels zugesprochen. Dieses korrigierende Moment besitzt das Chaos jedoch nur unter der Kontrolle eines Mannes, wie insbesondere ein Vergleich mit der ‚Gevatterin Rat‘ verdeutlicht: Die Gevatterin, die ebenfalls mit erzieherischen Intentionen auf das Wiedergängertum zurückgreift, überhebt sich dabei über den Mann. Dieser wird, analog zum begrabenen Ehemann, für seine Unterordnung

gegenüber dem anderen Geschlecht – d.h. für seine Provokation der Ordnung – bestraft.

Hans Folz hingegen kommt es in seinem schwankhaften Märe ‚Drei listige Frauen‘ nicht auf eine moralisch-exemplarische Lehre, sondern auf das Lachen des Publikums an. Dieses Lachen dient der Bewältigung und Integration des Grenzgängertums. Dessen Bedrohlichkeit ist im Vergleich zum ‚Begrabenen Ehemann‘, dessen Handlungsgerüst ähnlich angelegt ist, humorvoll relativiert, ohne dass das Chaos allerdings seine potentiell erneuernde Kraft entfalten könnte.

Von einem Potential des Chaos ist auch in den subversiv-grotesken Mären ‚Der fünfmal getötete Pfarrer‘ und ‚Die drei Mönche zu Kolmar‘ nichts zu spüren, in denen stattdessen der Wiedergänger zur beinahe resignierten Demonstration der grausamen Absurdität der Welt eingesetzt wird. Diese Absurdität jedoch, der sich die Männer im Märe Rosenplüts und der vierte Mönch in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘ ausgesetzt sehen, beherrscht nur scheinbar die erzählten Welten der beiden Mären: Anhand des Zusammenspiels der Grenzphänomene wird deutlich, dass die Grausamkeiten, mit denen sich die genannten Protagonisten zufällig konfrontiert glauben, nicht ohne einen Grund über sie hereinbrechen. Sie werden vielmehr durch Menschen verursacht. Die erzählten Welten sind damit keinesfalls frei von jedweder Kausalität. Im Falle der subversiv-grotesken Mären, für die in der Forschung eine subversive Tendenz als grundlegend angenommen wird, erscheint es daher sinnvoll, eine Relativierung vorzunehmen, da die subversive Tendenz in beiden untersuchten Mären eingeschränkt ist.

In der Erzählung III,8 des ‚Decameron‘ schließlich werden vor der Folie der Figurengemeinschaft des Rahmens, die aufgrund der Bedrohung und Zerstörung durch die Pest zwischen Leben und Tod steht und diesem Ordnungsverlust eine neue Ordnung insbesondere des Erzählens entgegenstellt, dem Wiedergänger besondere Möglichkeiten eröffnet. Diese sind eng mit zentralen Erzählkonzepten des ‚Decameron‘ verknüpft: Der Wiedergänger ist als Manifestation der Uneindeutigkeit prädestiniert, eine Komplizierung zu demonstrieren, die sich außer in der Gestaltung der zunehmend vielschichtigen Figuren und Motivationen vor allem in einer Mehrdeutigkeit der Erzählungen selbst offenbart, deren Wahrheitsgehalt immer wieder zugleich betont und infrage gestellt wird.

Das Fastnachtspiel des Hans Sachs, das auf dieser Erzählung aus dem ‚Decameron‘ beruht, steht bezüglich der Bewertung, die das Grenzgängertum betrifft,

den Mären des Strickers nahe: Der Sturz Heintz Düppels in das vorgebliche Fegefeuer, aus dem er, anders als der begrabene Ehemann, geläutert zurückkehrt, wirkt bedrohlich, zugleich jedoch belehrend. Damit ist dem Chaos ein ordnungsstabilisierendes Potential im Sinne eines Korrektivmittels eigen. Diese Rückbindung des Potentials, das dem Chaos zukommt, an die Belehrung und Korrektur entspricht der Tendenz des Hans Sachs, in seinen Fastnachtspielen – anders als viele frühere Fastnachtspieldichter, insbesondere der rosenplütschen Tradition – einen (ehe-)didaktischen Schwerpunkt zu setzen. Diese Schwerpunktsetzung wird im Vergleich mit dem Werk Boccaccios und vor dem Hintergrund, dass sie in Arigos Übertragung, d.h. in Sachs' direkter Vorlage, fehlt, deutlich als gezielte Akzentuierung offenkundig und durch Spiegelungen zwischen der belustigenden, vor allem jedoch belehrenden Inszenierung des Abtes, durch die auch der Inszenierungscharakter des Fastnachtspiels hervorgehoben wird, und dem Spiel selbst betont.

#### 4.1.3. Die Definition qua Grenzgang

In der ‚Rittertreue‘ wird anhand des wiederkehrenden Ritters eine zutiefst der Ordnung verpflichtete Folge von Ordnungskonformität und Lohn, d.h. eine Welt vorgeführt, die von Kausalität gekennzeichnet ist. Neben diesem überaus positiven Beitrag zum Ordnungsdiskurs wird anhand des Wiedergängers zudem ein Grundkonzept des Märe – das Rittertum – exakter fassbar: So erscheint die Verbindung von Rittertum und Finanzkraft zentral. Diese Verknüpfung gefährdet die ritterliche Identität und führt potentiell in den Grenzbereich des Todes: Der ritterliche Kampf erfordert Geldmittel, d.h. oftmals eine finanzielle Verschuldung. Zugleich birgt er die Gefahr zu sterben, und gerade das Schicksal eines verschuldeten toten Ritters führt die ‚Rittertreue‘ drastisch vor Augen. Daneben jedoch bietet das Rittertum auch den Ausweg aus diesem Paradoxon, indem es dem Helden ermöglicht, Reichtümer zu erstreiten. Eine weitere Definition erfährt das Rittertum bezüglich der Zuordnung zur weltlichen bzw. geistlichen Sphäre: Zu Beginn der Erzählung spielt der religiöse Aspekt für die Darstellung des Rittertums keine explizite Rolle. Das Rittertum ist eindeutig weltlich geprägt. Zunehmend jedoch rücken, wie insbesondere anhand des Wiedergängers offenbar wird, geistliche Konnotationen in den Fokus, ohne die Anbindung des Toten (wie des Helden) an die weltliche Sphäre aufzulösen. Ritterliche Tugend und göttlicher Lohn sind kausal miteinander verknüpft; die weltliche und geistliche Sphäre sind nicht



voneinander abgegrenzt. Daher werden mithilfe des Grenzgängertums das Rittertum und die höfische Ordnung näher definiert.

Eine derartige Konkretisierung der Grundthemen der höfischen Mären qua Grenzgang vollzieht sich auch im ‚Mauricius von Craûn‘: In diesem Märe wird um den Lohn der Minnedame, d.h. um eine Kausalität von Dienst und Lohngewährung, leidenschaftlich und letztlich – aus der Sicht des Mauricius – mit Erfolg gerungen. Dieses Ringen, das im Wiedergängertum seinen physisch greifbaren Höhepunkt findet, basiert insbesondere auf zwei Grenzphänomenen: Grundlegend ist das Wanken der Gräfin zwischen dem Konzept der Hohen Minne, wie sie in der Lyrik zelebriert wird, und dem Minnekonzept, das in der Epik vorherrschend ist und das der Hohen Minne diametral entgegensteht, indem es die Gewährung des ersehnten sexuellen Lohnes im Rahmen der Minneehe impliziert. Dieses Wanken wird durch das scheinbare Wiedergängertum des Mauricius, der den Lohn erzwingt, beendet. Anschließend bewertet die Dame ihre Lohnverweigerung als Fehlverhalten und erkennt damit die Notwendigkeit einer Lohngewährung an. Zugleich stellt das Wiedergängertum auch für Mauricius das Ende eines Grenzgängertums dar: Es markiert das Ende des Oszillierens zwischen Passivität und aktiver Handlungsmacht, welche das Rittertum erfordert. Erst als Mauricius sich auf das ritterliche Agieren festlegt, kann er die Kausalität von Dienst und Lohn erzwingen. Die rechte Ausgestaltung des Rittertums wie auch der Minnebeziehung wird somit dargelegt.

Das Geschlechterverhältnis spielt auch in den untersuchten strickerschen Mären eine zentrale Rolle. Vorgeführt werden Grenzüberschreitungen, die die Geschlechterrollen betreffen: Die zentralen Protagonistinnen machen sich einer Überhebung schuldig und erscheinen durch List, Herrschsucht und, insbesondere in der ‚Eingemauerten Frau‘, durch Ungehorsam geprägt. Damit wird zugleich *ex negativo* die in diesen Mären propagierte Frauenrolle definiert: Die von Natur aus triebhafte Frau hat sich dem Mann unterzuordnen, Eigeninitiative und -willen wirken vorrangig ordnungsgefährdend.

Auf der anderen Seite muss der Mann seine Ehefrau beherrschen. Vorbildlich zeichnet sich hier der Ehemann der eingemauerten Frau aus, während die Ehemänner im ‚Begrabenen Ehemann‘ wie in der ‚Gevatterin Rat‘ sich einer Frau untertan machen. Eine Entgrenzung ist folglich insbesondere hinsichtlich des Geschlechter- und des Ehekonzeptes zu konstatieren. Indem die Unterwerfung der nichthöfischen Ehemänner darauf beruht, dass sie sich zu höfischen Ehe- und Minneidealen und

entsprechenden Männlichkeitsmustern hinwenden, und indem diese Unterwerfung schließlich fatal endet, werden diese Konzepte für den nichthöfischen Rahmen verworfen. Auch im höfischen Milieu der ‚Eingemauerten Frau‘ jedoch wird das idealisierend-höfische Ehemodell modifiziert: Zwar bleibt das Ritterideal bestehen, das durch den tugendhaften, triebregulierten Ehemann verkörpert wird. Der Frau jedoch wird auch nach ihrer Erlösung aus dem totenähnlichen Grenzgängertum die Fähigkeit zu einer solchen Triebregulierung abgesprochen; sie muss, dies ist das Ergebnis der Interferenz der Grenzphänomene, auch in der höfischen Sphäre beherrscht werden.<sup>520</sup>

Verbunden mit der Auseinandersetzung mit den Geschlechterrollen werden die Ausformungen des Todes diskutiert: Der in das Grenzgängertum gedrängte begrabene Ehemann fällt zunehmend einer entgrenzten Rolle und schließlich gar einem chaotischen Tod anheim. Dieser wird dem sozial-geordneten Tod, wie die Gemeinschaft ihn anstrebt, gegenübergestellt. Ein chaotischer Tod droht auch der eingemauerten Frau, bevor die Frau sich unter dem Einfluss der Gesellschaft dafür entscheidet, nach einem christlich-geordneten Leben – und zugleich nach einem christlich-geordneten Tod – zu streben. Am Ende triumphiert daher wie in der ‚Gevatterin Rat‘ die Vorstellung des christlich-geordneten Todes, denn nur er vermag eine Erlösung zu bieten.

Im schwankhaften Märe des Hans Folz hingegen wird die Bedrohung, die der lebende Tote potentiell darstellt, durch das Lachen bewältigt; der Wiedergänger erscheint dabei aufgrund der Täuschung, die seinen Status zwischen Leben und Tod betrifft, als größtmöglicher Narr. Diese Bewältigung der Bedrohung wird dadurch vereinfacht, dass die Grenzgänger im Märe des Hans Folz diesseits der Grenze bleiben. Zum einen wird das Grenzgängertum der Ehemänner unmissverständlich als lediglich äußerlich dargestellt. Zum anderen werden die potentiellen Entgrenzungen, d.h. vor allem die gestaltende Rolle der Frau und das passive Narrentum der Männer, als Übersteigerungen des alltäglichen Rollenverhaltens präsentiert: Vorgeführt werden die aktive, listige Frau und der träge, naive Mann – Rollen, die als typisch für schwankhafte Mären gelten können. List erscheint damit, sofern sie diese Übersteigerung und die harmlose Motivation des Wettstreites nicht sprengt, als Attribut der weiblichen Rolle, von der hier keine grundlegende Gefährdung der

---

<sup>520</sup> An diesem Befund ändert auch der Status einer Heiligen nichts, der der Frau nach ihrer Bekehrung zugesprochen wird. (Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung in Kapitel 2.2.1.2.)

Ordnung ausgeht. Das Gleiche gilt auf der anderen Seite für die Naivität und Passivität des Mannes, sofern sie nicht das destruktive Potential der Frau entfesseln.

Die Welt des ‚Fünfmal getöteten Pfarrers‘ und der ‚Drei Mönche zu Kolmar‘ erscheint dagegen in einem überaus negativen Licht: Wie wiederum insbesondere mithilfe der Ausgestaltung des Wiedergängers als Kristallisationspunkt der erzählten Welt und ihrer Regeln gezeigt wird, scheint ihr die Kausalität verloren gegangen. Eine (scheinbare) Omnipräsenz des Bösen stattdessen ist, verbunden mit der Tendenz, das Andere zu kriminalisieren, zentral für die Welt des ‚Fünfmal getöteten Pfarrers‘. Dabei entscheiden die Frauen im Märe Rosenplüts sich ebenso für Regelverletzungen wie das Ehepaar in den ‚Drei Mönchen zu Kolmar‘, um so auf die Herausforderungen ihrer Welt zu reagieren. Den grausamen Vorgängen liegt daher eine Kausalität zugrunde, indem die Eheleute bzw. die Frauen im Märe Rosenplüts den Wiedergänger inszenieren. Wie schon die Frauen in den Mären des Strickers überheben sich die Frauen im ‚Fünfmal getöteten Pfarrer‘ damit über die ihnen traditionell zukommende Rolle. Diese Überhebung wirkt besonders bedrohlich und drastisch, da zugleich die einzige vorgeführte Alternativrolle ausgelöscht wird: Die gläubige Frau, die am Ende der Erzählung auftritt, fällt dem Treiben der Ehefrauen zum Opfer, indem der Tote, der durch die letzte Ehefrau am Altar aufgestellt worden ist, die Gläubige erschlägt.

In der Binnenerzählung III,8 des ‚Decameron‘ und im Fastnachtspiel des Hans Sachs ist der Grenzgänger durch eine belustigende Einfalt gekennzeichnet. An diese setzt im Fastnachtspiel das Bestreben des Abtes an, Heintz Düppel zu belehren. Im Zuge dieser Belehrung wird ein bestimmtes Ehemodell demonstriert, in dem ungerechtfertigte Eifersucht keinen Platz hat. Im ‚Decameron‘ hingegen ist die Einfalt vor allem an die Uneindeutigkeit gebunden: Ferondos Einfalt offenbart sich, wenn er seine Situation nicht zu begreifen vermag. Er nutzt jedoch, sobald er dem vorgeblichen Fegefeuer entronnen ist, zugleich die Uneindeutigkeit, die das vorgebliche Wiedergängertum mit sich bringt, aus, um eigene Erzählungen zu generieren und sich zu profilieren. Hierfür ist wiederum die Einfalt seiner Umgebung entscheidend. Aufgrund der Einfalt lässt sich die Uneindeutigkeit somit umso intensiver ausnutzen – sowohl durch den Abt wie später durch den Betroffenen selbst. Die Uneindeutigkeit prägt daher ganz entscheidend die Erzählung III,8.

Gerade im Zuge der Interferenzen der Grenzphänomene werden damit zentrale Konzepte der Texte nicht nur greifbar, sondern darüber hinaus in ihrer jeweiligen

Ausprägung exakter definierbar. Die Grundlagen und Varianten dieser Definition von Konzepten durch Grenzgänge werden im folgenden Kapitel genauer dargelegt.

#### 4.2. Methodische Schlussfolgerungen: Das Verfahren der Definition qua Grenzgang und die mediävistische Literaturwissenschaft

Im Folgenden soll eine anwendungsbezogene Systematik erstellt werden, die anhand des untersuchten Textcorpus abstrahierte Aspekte aufzeigt, die genutzt werden können, um die Definition qua Grenzgang in einem Text zu analysieren. Um diese Aspekte liminalitätstheoretisch einzubetten, werden hierbei, wenn möglich, Ansätze der Forschung einbezogen. Diese Theorien zur Liminalitätsforschung sind zwar vornehmlich der Moderne, ihrer Gesellschaft und ihren Grenzphänomenen verpflichtet, doch werden aus den entsprechenden Studien lediglich Aspekte und Fragestellungen berücksichtigt, die sich grundsätzlich mit Grenzphänomenen befassen, wie sie in jeder menschlichen Gesellschaft existent sind und literarisch verarbeitet wurden bzw. werden. Somit erscheint es legitim, sie für die Analyse vormoderner Texte fruchtbar zu machen.

##### 4.2.1. Die Durchlässigkeit der Grenze<sup>521</sup>

Ein zentrales Charakteristikum jedes Grenzgangs ist die Durchlässigkeit der betroffenen Grenze.<sup>522</sup> Einige Grenzgänger – wie die Figuren in den ‚Drei listigen Frauen‘ – nähern sich der Grenze an, verbleiben letztlich jedoch diesseits der Grenze, die dadurch als tendenziell undurchlässig markiert wird. Andere hingegen – wie beispielsweise der begrabene Ehemann und die eingemauerte Frau – überschreiten gewollt oder ungewollt, dauerhaft oder vorübergehend die Grenze. Sie demonstrieren damit zugleich deren Durchlässigkeit. Diese Durchlässigkeit hat Konsequenzen für die Ausgestaltung des Grenzgangs und besitzt eine Aussagekraft hinsichtlich des zu definierenden Konzeptes: So deutet eine geringe Durchlässigkeit der Grenze darauf hin, dass das betroffene Konzept vergleichsweise starr angelegt ist und konserviert wird, wie sich am Beispiel der ‚Rittertreue‘ zeigt: Der Verfall, der das Rittertum des Toten betrifft, führt nicht zu einer grundsätzlichen Aberkennung seines ritterlichen

---

<sup>521</sup> Eine Grenze wird hier und im Folgenden grundsätzlich als zunächst scharfe Trennlinie zwischen zwei Räumen oder Zuständen verstanden, die sich jedoch durch Grenzphänomene zu einem Grenzraum mit wiederum zwei Grenzen ausweiten kann.

<sup>522</sup> Verschiedene Stufen der Durchlässigkeit von Grenzen beschreibt auch Girtler, Abenteuer Grenze, S. 16-31, wobei er betont, dass die Durchlässigkeit einer Grenze sich durchaus ändern kann. (Ebd., S. 30.)

Status. Während eine Grenzübertretung zwischen Leben und Tod vorgeführt wird, ist eine solche hin zum Nichttrittum offenbar nicht denkbar, d.h. die Grenze erscheint überaus undurchlässig. Gerade vor dem Hintergrund der anderen Grenzübertretungen, die in der ‚Rittertreue‘ auserzählt werden, ist diese Restriktion auffällig.<sup>523</sup> Das Märe erhält damit eine didaktische Tendenz, die gerade auf diese Undurchlässigkeit der Grenze zwischen Rittertum und Nichttrittum zielt.<sup>524</sup>

#### 4.2.1.1. Grenzphänomene diesseits und jenseits der Grenze

Ein Grenzgänger, der die Grenze nicht übertritt, wie ihn die ‚Rittertreue‘ in Gestalt des toten Ritters vorführt, erscheint auf den ersten Blick in der Regel dennoch als grenzüberschreitende Figur. Die Korrektur dieses ersten Eindrucks, d.h. die Unterscheidung von Grenzgängern diesseits und jenseits der Grenze, wird vor allem durch den Kontext ermöglicht, in dem das Grenzphänomen steht. Hierzu gehören die intradiegetischen Geschehnisse und die intra- wie extradiegetischen Wertungen. Dieser Klassifizierung von Grenzphänomenen als jenseits oder diesseits der Grenze kommt eine zentrale Rolle bei der Analyse von Grenzphänomenen und der Bedeutung zu, die sie für die Gesamtinterpretation eines Textes besitzen. Dies lässt sich exemplarisch anhand der Gegenüberstellung des ‚Begrabenen Ehemanns‘ mit den ‚Drei listigen Frauen‘ demonstrieren: Im Märe des Strickers endet der Grenzgang der Ehefrau wie des Ehemanns jenseits der Grenzen ihrer Geschlechterrollen fatal. Die Darstellungen der Grenzphänomene werden mit all ihrer Drastik eingesetzt, da eine negativdidaktische Intention verfolgt wird. Gerade diese Drastik wird zurückgenommen, wenn der Grenzgang der Figuren im schwankhaften Märe des Hans Folz im Sinne einer Übersteigerung diesseits der Grenze verbleibt. Derartige Grenzphänomene diesseits der Grenze sind leichter durch Lachen zu bewältigen und damit in das Wirkkonzept der ‚Drei listigen Frauen‘ einzubetten. Zugleich hat die Differenzierung zwischen diesseitigem und jenseitigem Grenzgang eine grundlegende Bedeutung für Konzepte, die durch den Grenzgang definiert werden: Der hörige, genarrte Mann und die listig inszenierende, aktiv gestaltende Frau scheinen in den

---

<sup>523</sup> Hier liegt ein grundlegender Unterschied zu den ‚Drei listigen Frauen‘ des Hans Folz, in denen alle Grenzphänomene als diesseitig markiert werden, so dass der Kontrast zwischen Grenzgängern, die über die Grenze hinausgehen, und der Beschränkung eines speziellen Grenzgangs auf eine diesseitige Grenzannäherung entfällt.

<sup>524</sup> Die Analyse des ‚Begrabenen Ehemanns‘ zeigt auf, dass eine moralische Tendenz nicht auf die Darstellung diesseitiger Grenzphänomene beschränkt ist; ganz im Gegenteil wird im überaus moralischen Märe des Strickers gerade die Grenzübertretung zur Demonstration der negativdidaktischen Lehre herangezogen.

„Drei listigen Frauen“ zunächst, wie in den Mären des Strickers, die Grenzen ihrer ehelichen Geschlechterrollen zu überschreiten. Trägheit auf der einen und gestaltende Aktivität auf der anderen Seite jedoch prägen, dies wird im Verlauf des Märe mehrfach vorgeführt, grundsätzlich die dargestellten Männer bzw. die Frauen in dieser erzählten Welt. Damit werden gerade jene Attribute, die im „Begrabenen Ehemann“ in den Untergang des Mannes führen und *ex negativo* aus den zu definierenden Geschlechterkonzepten ausgeschlossen werden – d.h. die List der Frau und die Einfalt bzw. Hörigkeit des Mannes –, als Bestandteile dieser Geschlechterrollen dargelegt. Indem die Grenzphänomene als Übersteigerungen diesseits der Grenze klassifiziert werden, wird daher zum einen die schwankhafte Erzählintention betont. Zum anderen wird die Ausprägung der Geschlechterrollen besonders präzise fassbar.

Der Übersteigerung entgegengesetzt verläuft die Reduzierung, doch auch sie kann dazu genutzt werden, das betroffene Konzept näher zu bestimmen. Eine Variante veranschaulicht die „Rittertreue“. Im Fokus der Definition qua Grenzgänger steht die Ausformung des Rittertums: Die Reduzierung, der der ritterliche Status des Toten unterliegt, betont, wie die Analysen gezeigt haben, die Einbindung finanzieller Aspekte in das Konzept dieser höfischen Daseinsform. Die Voraussetzung, um die konkrete Ausgestaltung des Konzepts zu erfassen, ist wie im Fall der „Drei listigen Frauen“ die Klassifizierung der Grenzphänomene als Phänomene diesseits der Grenze. Nur auf diese Weise wird deutlich, dass das Rittertum in der „Rittertreue“ fähig ist, vorübergehende Zustände der Untätigkeit bzw. der ( zugeschriebenen) Ehrlosigkeit auszuhalten und das eigene Gefahrenpotential zu relativieren; und nur auf diese Weise kann die Treue als dezidiert ritterliche Tugend installiert werden – denn diese Rittertreue kann nicht mit Nachdruck vorgeführt werden, wenn der Tote kein Ritter mehr ist.<sup>525</sup>

Auf Tendenzen wie denen der Übersteigerung und der Reduzierung basieren in der Regel auch Grenzphänomene jenseits der Grenze, denn auf dem Weg über die Grenze muss naturgemäß zunächst eine Annäherung an diese erfolgen. Grenzgänger jenseits der Grenze gehen jedoch weiter, indem sie nicht an der Grenze Halt machen, sondern diese überqueren oder hinüber gestoßen werden. In den Erzählungen von Grenzgängern kann dabei entweder – wie beispielsweise im „Begrabenen Ehemann“ – der Vorgang, d.h. die Entgrenzung, im Zentrum stehen, oder der Fokus der Erzählung

---

<sup>525</sup> Umgekehrt ist auch die Erschütterung des ritterlichen Status – d.h. die Beschreibung des Toten als Grenzgänger – nötig, da sie zentral für die Darstellung des Gefahrenpotentials des Rittertums erscheint.

liegt – wie in der ‚Eingemauerten Frau‘ – auf dem Endpunkt dieses Vorgangs, d.h. auf dem Status, der der bereits über die Grenze getretenen Figur zukommt. Diese Unterscheidung ist signifikant, da sie Hinweise auf die Erzählintention verspricht: Wird der Weg zur und letztlich über die Grenze ausführlich aufgezeigt, dann steht der Verfall des betroffenen Konzeptes im Zentrum des Erzählens. In der ‚Eingemauerten Frau‘ hingegen rücken – anschließend an die Präsentation der bereits vollzogenen Entgrenzung – die Konsequenzen in den Blick, d.h. die Möglichkeiten und Voraussetzungen der Restitution der Ordnung.

Anhand der Grenzübertretung ist grundsätzlich die Definition von Konzepten in zwei Richtungen denkbar: Zunächst einmal sind Präzisierungen eines Konzepts zu beobachten, dessen Grenzen der Protagonist durch sein Verhalten hinter sich lässt. So wird beispielsweise anhand des Grafen im ‚Mauricius von Craûn‘, der durch sein Verhalten die ritterlichen Regeln verletzt, das Rittertum *ex negativo* als Dasein näher definiert, das von aktivem Handeln im Kampf und in der Beziehung zur Dame geprägt ist. Dieser zentralen Forderung an den Ritter entspricht Mauricius, anders als der Graf, am Ende des Märe. Nicht allein der Graf und der Titelheld jedoch werden im ‚Mauricius von Craûn‘ einander gegenübergestellt. Einbezogen werden im Rahmen des Prologs vielmehr weitere Figuren, die sich gegen das rechte Rittertum versündigt haben. „Dieses Verfahren führt zur sukzessiven semantischen Härtung *des* Zentralbegriffs höfischer Kultur. [...] Nero ist kein Ritter mehr. Die Koordinaten von ‚Ritterschaft‘ sind am Ende des Prologs vorgegeben: hoher Aufwand, Freigebigkeit, Kampfesmut. Die Norm, aber auch die sie umgrenzenden Perversitäten sind deutlich an der Figur Nero entfaltet worden“<sup>526</sup>. Im Kontrast zu dieser Negativfigur wird Mauricius in der darauf folgenden Erzählung in der Lage sein, ein erneutes Weiterziehen des Rittertums zu verhindern.

Zugleich ist es durch den Grenzgang möglich, jenes Konzept zu konkretisieren, dem das Verhalten des Protagonisten nach seiner Grenzübertretung entspricht, und auf das eben diese Grenzübertretung den Fokus richtet. So wird durch das Verhalten des begrabenen Ehemanns und sein Schicksal nicht nur die konventionelle Eehierarchie betont, d.h. das Konzept, dessen Grenzen der Ehemann übertritt. Vielmehr wird auch die höfische Minne konkretisiert, deren Ideen sich der Ehemann jenseits der Grenze aneignet und mit denen er auch seine nichthöfische Frau konfrontiert: Er erkennt nicht, dass für die Minne, die offenbar nur im höfischen Kontext denkbar ist, die Fähigkeit

---

<sup>526</sup> Bulang, Höfische Interaktion im ‚Mauricius von Craûn‘, S. 212f.

der Dame essentiell ist, aus sich selbst heraus ihre Triebe zu kontrollieren. Das Konzept jenseits der Grenze, d.h. das Konzept, dessen Ideen der Ehemann sich zuwendet, wird damit umrissen.

In Bezug auf die interpretatorischen Implikationen der Grenzphänomene ist festzustellen, dass die beschriebenen Varianten der Definition qua Grenzgang, die auf Grenzgängen jenseits der Grenze beruhen, eine deutliche Tendenz aufweisen, sich insbesondere Negativexempel und negative Kontrastfolien zunutze zu machen. Damit stehen zugleich Prozesse der Bestrafung, der sozialen Ausstoßung und gegebenenfalls der Umkehr bzw. Einsicht im Fokus. Dies unterscheidet sie signifikant von diesseitigen Grenzphänomenen: Hier werden die Attribute, die im Zentrum stehen – wie die List der Frau in den ‚Drei listigen Frauen‘ – nicht aus dem zu definierenden Konzept ausgeschlossen bzw. in Opposition zu diesem gesetzt, sondern gerade als zu diesem Konzept zugehörig markiert.

#### 4.2.1.2. Vom Grenzraum zur neuen Ordnung

„Ein Grenzraum ist selber keine, vielmehr hat er Grenzen, zwischen denen sich Sachverhalte überlappen und durchdringen. Er wirkt dadurch wie ein Rand; denn Ränder sind diffus und fransen leicht aus, und man weiß bei ihnen nicht immer ganz exakt, ob man noch bei diesem oder schon bei jenem ist.“<sup>527</sup> Derartige Grenzräume werden durch Grenzgänger eröffnet. Meist ist dieser Grenzraum ein temporäres Phänomen, das endet, sobald der Grenzgänger sich einem der beiden durch den Grenzraum geschiedenen Konzepte zuordnet und damit den Grenzraum verlässt. Einige Grenzgänger jedoch ordnen sich gerade nicht eindeutig zu. Stattdessen behalten sie Attribute beider Konzepte dauerhaft bei: Es findet eine Synthese statt. Die Abgrenzung von solchen durch Synthese geprägten Grenzphänomenen einerseits und Grenzgängern diesseits oder jenseits der Grenze andererseits ist erforderlich, denn die Neuformung eines Konzepts besitzt Implikationen für den Ordnungsdiskurs.

Zum einen zeigt der Syntheseprozess bzw. dessen Resultat auf, dass nicht einfach eine Ordnung wiederhergestellt wird. Vielmehr wird eine neue Ordnung konstituiert: In der ‚Eingemauerten Frau‘ wird das aus anderen strickerschen Mären bekannte hierarchische Ehemodell mit höfischen Anforderungen zu einem neuen Konzept verschmolzen. In diesem trägt allein der Ehemann höfisch-ideale Züge. Dieses neue Konzept regelt die eheliche Ordnung, die zugleich als Mikrokosmos der

---

<sup>527</sup> Wokart, Differenzierungen im Begriff „Grenze“, S. 284.



gesellschaftlichen und göttlichen Ordnung gilt. In der ‚Rittertreue‘ hingegen ist es anfangs vor allem die ritterliche Ordnung mit ihrer zentralen Tugend der Treue, die gestört erscheint; am Ende der Erzählung jedoch wird nicht nur diese Ordnung nachdrücklich wiederhergestellt, sondern in eine darüber hinausgehende Form überführt: Die geistliche Sphäre gewinnt zunehmend an Gewicht und prägt die neue Ordnung entscheidend, ohne dass die weltlichen Werte aufgegeben oder abgewertet werden. Eine neue, synthetisch geformte Ordnung ist nun zentral für die innerliterarische Lebenswelt in der ‚Rittertreue‘.<sup>528</sup>

Zum anderen weist eine Synthese auch dort auf das Potential der Entgrenzung hin, wo dieses Potential im Beitrag zum Ordnungsdiskurs weitestgehend negiert wird. So wird in der ‚Eingemauerten Frau‘ zwar ein Schema von Ordnungsverstoß, Replik und Wiederherstellung dargestellt und dem Chaos nur als Strafmaßnahme unter der Aufsicht einer ordnungskonformen Autorität – wie dem Ehemann oder dem Pfarrer – ein Potential zugebilligt und ein solches anderenfalls strikt verneint. Zugleich jedoch wird diese Negation relativiert, wenn in diesem Märe zugleich eine Synthese zweier Ehemodelle vorgeführt wird, d.h. ein produktives Potential der Entgrenzung zweier Konzepte. Auch in diesen Mären ist die Ordnung damit nicht so starr, wie es das Schema und der Text insgesamt zunächst nahelegen; auch hier ist es möglich, dass eine Entgrenzung ihr produktives Potential entfaltet.

#### 4.2.2. Reversibilität

Eng verbunden mit der Durchlässigkeit einer Grenze ist die Reversibilität, d.h. die Unterscheidung, ob die Grenze in einer oder in beiden Richtungen durchlässig ist. Diese Klassifikation hat grundlegende Konsequenzen für den Status des Grenzgangs und für seine Bedeutung für den Ordnungsdiskurs bzw. für seine interpretatorischen Implikationen. Ist ein Grenzgang irreversibel, so kommt ihm in der Regel eine besondere Stellung zu, und es werden besondere weiterführende Fragen mit Blick auf den Grenzgang aufgeworfen. Der Grenzgang kann die Gestalt eines Übergangs annehmen, wie Turner ihn beschreibt: Die Übergangsriten, die Turner darstellt, beginnen mit einer ersten Phase, in der sich eine Loslösung aus den alten Strukturen

---

<sup>528</sup> Dass das neue Konzept hier keinesfalls eine revolutionäre Tendenz impliziert, machen die ausgeführten Beispiele deutlich: Die enge Verbindung von weltlicher und geistlicher Sphäre ist dem Mittelalter, auch in Bezug auf das Rittertum, keinesfalls fremd, und das Ehekonzept in der ‚Eingemauerten Frau‘ stellt zwar eine Neuformung dar, die jedoch auf klassischen Ehemodellen der literarisch-idealisierten höfischen Sphäre und konservativen, hierarchischen Ehevorstellungen beruht.

vollzieht.<sup>529</sup> Es folgt die für die Liminalitätsforschung zentrale Phase: „In der mittleren ‚Schwellenphase‘ ist das rituelle Subjekt (der ‚Passierende‘) von Ambiguität gekennzeichnet [...]. Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der ‚Liminalität‘) oder von Schwellenpersonen (‚Grenzgängern‘) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.“<sup>530</sup> In der dritten (postliminalen)<sup>531</sup> Phase schließlich ist der Übergang abgeschlossen, so dass diese Phase durch die Integration in eine neue Struktur und in einen neuen Status gekennzeichnet ist.<sup>532</sup> Die Liminalitätsphase, die dieser postliminalen Phase vorausgeht, stellt in Turners Modell gegenüber „der vorherigen Struktur [...] als Abgrenzung eine vergleichsweise rigide und zudem irreversible Grenzziehung ohne Umkehrmöglichkeit dar. Gegenüber der neuen Struktur bildet sie eine zu dieser hin durchlässige, ja geradezu auf sie hinauslaufende Zone des Übergangs, ist Schwelle, Zwischenraum, Passage beim Durchlaufen eines Ritus, an dessen Anfang die ‚Aufhebung früherer Statusdifferenzierung‘ und an dessen Ende die ‚Bildung einer Gemeinschaft aus anscheinend Gleichen‘ durch Teilhabe an einer neuen Struktur steht.“<sup>533</sup>

Gerade die rituelle Ausgestaltung vieler irreversibler Übergänge unterscheidet sie dabei oftmals grundlegend von anderen Grenzphänomenen. Beispielsweise verweist die Instrumentalisierung der Begräbnisrituale<sup>534</sup> im ‚Begrabenen Ehemann‘ einerseits auf die zugrundeliegende Entgrenzung der Frau und ihr zerstörerisches Potential. Andererseits rückt, indem die Rituale dargestellt werden, die Diskrepanz zwischen dem sozialen Tod, wie ihn die Gemeinschaft durch das Ritual für den

---

<sup>529</sup> Turner, *Das Ritual*, S. 94.

<sup>530</sup> Ebd., S. 94f.; vgl. auch Turner, *Variations on a Theme of Liminality*, S. 37. Die Dauer dieser liminalen Phase kann sehr unterschiedlich sein; im Extremfall wird der liminale Zustand zum Lebensweg. (Turner, *Variations on a Theme of Liminality*, S. 37.)

<sup>531</sup> Turner, *Variations on a Theme of Liminality*, S. 37.

<sup>532</sup> Turner, *Das Ritual*, S. 94.

<sup>533</sup> Parr, *Liminale und andere Übergänge*, S. 21.

<sup>534</sup> Zwar konstatiert Turner eine „deliminalization“ (Turner, *Variations on a Theme of Liminality*, S. 40) in Bezug auf die Riten von Buchreligionen im Vergleich zur „richness, flexibility, and symbolic wealth of tribal ritual“ (ebd.): Das kreative Potential der Stammesrituale, das insbesondere darin besteht, dass neue Wege des Handelns und neue Verbindungen von Symbolen ausprobiert werden können, ist im christlichen Kontext reduziert (ebd., S. 40f.). Auf die Irreversibilität derartiger Übergänge hat diese Reduktion jedoch keinen Einfluss.

Ehemann zu sichern glaubt, und dem unchristlichen Tod, dem er tatsächlich anheimfällt, in den Fokus. Zugleich betont die Darstellung des Rituals die fatale Irreversibilität, die das Geschehen kennzeichnet: Ist die Gemeinschaft erst einmal in das bekannte Ritual eingetreten, gibt es für das Objekt des Übergangs – d.h. den Ehemann – kein Zurück mehr; die Welt der Lebenden ist ihm verschlossen, im Denken der Trauergäste ist eine Umkehr bzw. ein Abbruch des Übergangs auch angesichts der Schreie, die aus dem Grab dringen, keine Option.

Dem irreversiblen Übergang stehen Grenzphänomene gegenüber, die eine in beiden Richtungen durchlässige Grenze betreffen.<sup>535</sup> Diese Entgrenzungen bringen andere Implikationen mit sich als irreversible Übergänge: Sie erscheinen besonders für Strafmaßnahmen, drastische Formen der Belehrung und für Muster von Reue, Einsicht und Umkehr geeignet, wie das Schicksal der ‚Eingemauerten Frau‘ aufzeigt.

#### 4.2.3. Exklusivität

In Abgrenzung zu Turners Modell der Übergangsriten hat Bourdieu auf ein weiteres Charakteristikum von Grenzphänomenen hingewiesen. Bourdieu zufolge müssen „Fragen an die Theorie der Übergangsriten gestellt werden, die sie selber nicht stellt, insbesondere Fragen zur *sozialen* Funktion des Rituals und der sozialen Bedeutung der Linie oder Grenze, die das Ritual zu überschreiten beziehungsweise zu übertreten gestattet. In der Tat ist zu fragen, ob diese Theorie nicht mit ihrer Betonung des zeitlichen Übergangs – z.B. von der Kindheit in das Erwachsenenalter – einen ganz wesentlichen Effekt des Ritus verdeckt: die *Trennung* derer, die ihn durchlaufen haben, nicht etwa von denen, die ihn noch nicht durchlaufen haben, sondern von denen, die ihn unter gar keinen Umständen durchlaufen werden, also die *Installierung* oder *Setzung* einer dauerhaften Unterscheidung zwischen denen, die von diesem Ritus betroffen, und denen, die nicht von ihm betroffen sind.“<sup>536</sup> Die von einem Grenzphänomen berührte Grenze impliziert demnach eine weitere, in der Regel sehr scharfe Grenze: die Grenze zwischen jenen, die potentiell die Grenze überschreiten können, und jenen, denen dies nicht möglich ist.<sup>537</sup> Grenzphänomene können daher durch eine Exklusivität gekennzeichnet sein, die – sowohl in Bezug auf Übergänge wie

---

<sup>535</sup> Irreversible Rituale bringen häufig einen Statuswandel mit sich. Zu den reversiblen Entgrenzungen gehören hingegen die jahreszeitlichen Rituale der Verkehrung (ebd., S. 43f.), zu denen auch die Fastnachtszeit gehört.

<sup>536</sup> Bourdieu, Was heißt sprechen?, S. 111.

<sup>537</sup> Ebd., S. 111f.

auch reversible Grenzgänge – zweierlei interpretatorische Implikationen evoziert: Zunächst ist grundsätzlich zu evaluieren, wer die Grenze überschreiten darf (oder auch: überschreiten muss). Dabei ist der Grenzgänger dem neuen Status und dem erworbenen Habitus<sup>538</sup> desto stärker verpflichtet, je strenger – d.h. exklusiver – und leidvoller der vollzogene Übergang ausgestaltet war.<sup>539</sup> Vor diesem Hintergrund wird beispielsweise das Agieren der eingemauerten Frau verständlich und ein Einblick in die Mechanismen gewährt, die ihrer von außen initiierten Reue zugrundeliegen: Die eingemauerte Frau wird erst im Anschluss an das erlittene Leid in den exklusiven Zirkel sowohl der ehelichen als auch der christlichen Gemeinschaft aufgenommen. Aufgrund dieser Erfahrung verinnerlicht sie die erforderlichen Verhaltensmuster, die sie bis ins heiligengleiche Extrem befolgt. Ähnlich ergeht es dem später begrabenen Ehemann: Er muss Demütigungen und körperliche Qualen – den Vorwurf der Lüge, ein kaltes Bad – ertragen, um den Status des (vorgeblich) verehrten Ehemanns zu erringen. Um diese teuer erkaufte Exklusivität nicht wieder zu gefährden, fügt er sich in das erforderliche Verhalten; die Unterwerfung wird zum letztlich fatalen Habitus.

Daneben ist in Bezug auf die Exklusivität von Grenzgängen zu fragen, wer von diesen ausgeschlossen ist und was diese Exklusivität für die Definition der umgrenzten Konzepte bedeutet. Es geht hierbei vor allem um Statusgruppen, soziale und nach Geschlecht festgelegte Differenzen und um Fragen der Zugehörigkeit und der Konstituierung von Gemeinschaften. Dabei kann das Ritual „einen Unterschied *ex nihilo* schaffen oder sich – was am häufigsten ist – bereits bestehende Unterschiede in irgendeiner Form zunutze machen, etwa den biologischen Geschlechterunterschied [...]. Die sozial wirksamsten Unterschiede sind diejenigen, die den Anschein erwecken, sie beruhten auf objektiven Differenzen [...]. Dennoch hat man es, wie bei den sozialen Klassen deutlich wird, aufgrund der Tatsache, dass unterschiedliche Unterscheidungsprinzipien auch zu unterschiedlichen und einander nie ganz deckenden Unterscheidungen führen, fast immer mit Kontinuen zu tun, mit kontinuierlichen Verteilungen. Immer jedoch gelingt es der sozialen Magie, aus dem Kontinuierlichen etwas Diskontinuierliches zu machen.“<sup>540</sup>

Eng verbunden hiermit ist eine weitere Frage, die sich aus der potentiellen Exklusivität von Grenzgängen ergibt: Welche Instanz bestimmt darüber, wer die

---

<sup>538</sup> Der neue Status bringt oftmals Pflichten mit sich, d.h. Erwartungen und Anforderungen an das konkrete Agieren des Grenzgängers.

<sup>539</sup> Ebd.

<sup>540</sup> Ebd., S. 113.

Grenze überqueren darf oder muss, und wer besitzt die Macht, die Grenze selbst festzulegen? Neben Naturkonstanten und religiösen Determinierungen sind auch hier insbesondere soziale Strukturen und Konstruktionsmechanismen von entscheidender Bedeutung: „Grenzen sind [...] etwas vom Menschen Geschaffenes. Auch die sogenannte „natürliche“ Grenze ist eine Grenze, die der Mensch durch Symbole zu einer solchen gemacht hat – und sogar diejenige des Todes. Der endgültige Abschied vom Toten geschieht rituell durch die Beisetzung an einem bestimmten Ort, durch ein mitunter schönes Begräbnis und oft auch durch ein gemeinsames Mahl, das sogar heiter sein kann. Wenn der Tod eines Menschen zwar nicht mit vollkommener Sicherheit beweisbar ist, aber mit größter Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, so kann rituell eine öffentliche Todeserklärung erfolgen.“<sup>541</sup>

Richtet sich der Blick auf die Instanzen, die den Grenzübertritt erlauben oder erzwingen und die Grenze selbst festlegen, dann ergeben sich zugleich insbesondere bezüglich relativ undurchlässiger Grenzen Fragen danach, welche Gefahr ein Verstoß gegen die Gebote birgt, die durch die bezüglich der Grenze maßgebliche Instanz durchgesetzt werden. Eine derartige Gefahr wird beispielsweise in der ‚Eingemauerten Frau‘ in drastischer Form vorgeführt und zur Definition der Geschlechterrolle genutzt. Auch der begrabene Ehemann wird mit derartigen – in seinem Fall gar letalen – Konsequenzen einer nicht autorisierten Grenzüberschreitung konfrontiert: Die Trauergemeinde glaubt sich einem Wiedergänger gegenüber. Diese Entgrenzung wird durch die für die Grenze zwischen Leben und Tod maßgebliche Instanz – einen Vertreter der Kirche – als unautorisiert markiert: Legitim wäre dem christlichen Glauben zufolge eine Wiederkehr als Geist einer armen Seele. Der begrabene Ehemann jedoch wird als Teufelsbesessener dargestellt. Deshalb muss er bestraft, d.h. der teuflische Einfluss vernichtet werden. Eine Interaktion mit dem Wiedergänger hingegen ist undenkbar.

Daneben ist die Rolle von Macht, Angst und Kontrolle in Bezug auf die Grenzziehung und ihre Aufrechterhaltung zu beachten.<sup>542</sup> Der Einsatz derartiger Wirkmechanismen zur Sicherung der Grenze ist in der ‚Eingemauerten Frau‘ besonders präsent: Die Akteure, die über die Grenzziehung wachen – d.h. der Geistliche und der Ehemann – setzen die Angst vor Bestrafung und die Macht, die sie

---

<sup>541</sup> Girtler, Abenteuer Grenze, S. 16. Analog argumentiert Bordieu mit Blick auf soziale Rituale, indem er betont, „dass jeder Ritus auf Bestätigung oder Legitimation abzielt, also darauf, dass eine *willkürliche Grenze* nicht als willkürlich erkannt, sondern als legitim und natürlich anerkannt wird“ (Bourdieu, Was heißt sprechen?, S. 111, vgl. auch ebd., S. 112).

<sup>542</sup> Girtler, Abenteuer Grenze, S. 17f.; 21-26.

über die Ehefrau ausüben, offensiv ein, um die widerspenstige Ehefrau in ihre Rolle zu verweisen. Damit werden die Grenzen dieser Rolle wie auch die Definitions- und Sanktionsmacht der herrschenden Instanzen vorgeführt.

## 5. Literaturverzeichnis

### 5.1. Textausgaben

- Boccaccio, Giovanni: Das Dekameron. Erster bis fünfter Tag. Übersetzt nach der von Charles S. Singleton besorgten kritischen Ausgabe von Ruth Macchi. Berlin 1970.
- Boccaccio, Giovanni: Das Dekameron. Übertragen von Karl Witte, durchgesehen von Helmut Bode. München 1991.
- Boccaccio, Giovanni: Das Dekameron. Übertragen von Nora Urban. Klagenfurt 2005.
- Boccaccio, Giovanni: Decameron. Edizione critica. Secondo l'autografo hamiltoniano. A cura di Vittore Branca. Firenze 1976.
- Bodel, Jean: Le vilain de Bailluel. In: Nouveau recueil complet des fabliaux. Publié par Willem Noomen / Nico van den Boogaard. Assen 1990, S. 246-249.
- Bodel, Jean: Vom Bauern aus Bailleul. In: Von Lieben und Hieben. Altfranzösische Geschichten. 16 Fabliaux, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ingrid Strasser. Wien 1984 (Fabulæ mediævales 4), S. 48-51.
- Das Mühlhäuser Reichsrechtsbuch. Aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts. Deutschlands ältestes Rechtsbuch nach den altmitteldeutschen Handschriften herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Herbert Meyer. Weimar 1936.
- Decameron von Heinrich Steinhöwel. Hg. von Adelbert von Keller. Stuttgart 1860 (Nachdr. Amsterdam 1968).
- Die Rittertreue. Kritische Ausgabe und Untersuchungen. Vorgelegt von Marlis Meier-Branecke. Diss. Hamburg 1969.
- Folz, Hans: Drei listige Frauen. In: Hans Folz. Die Reimpaarsprüche. Hg. von Hanns Fischer. München 1961, S. 74-87.
- Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt am Main 2007.
- Kaufringer, Heinrich: Drei listige Frauen. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 840-871.
- Mauricius von Craûn. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edward Schröder hg., übersetzt und kommentiert von Dorothea Klein. Stuttgart 1999.

- Niemand: Die drei Mönche zu Kolmar. In: *Novellistik des Mittelalters. Märendichtung*. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 874-897.
- Stricker: Der begrabene Ehemann. In: *Novellistik des Mittelalters. Märendichtung*. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 30-44.
- Stricker: Der Gevatterin Rat. In: *Der Stricker. Verserzählungen*. Bd. I. Hg. von Hanns Fischer. 4., revidierte Auflage besorgt von Johannes Janota. Tübingen 1979, S. 66-91.
- Stricker: Die eingemauerte Frau. In: *Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Hg., übersetzt und kommentiert von Otfrid Ehrismann. Stuttgart 1992, S. 121-143.
- Rosenplüt, Hans: Der fünfmal getötete Pfarrer. In: *Novellistik des Mittelalters. Märendichtung*. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 898-915.

## 5.2. Sekundärliteratur

- Almansi, Guido: *The writer as liar. Narrative technique in the 'Decameron'*. London 1975.
- Anselm, Sigrun: Grenzen trennen, Grenzen verbinden. In: *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*. Hg. von Richard Faber / Barbara Naumann. Würzburg 1995, S. 197-209.
- Arend, Elisabeth: *Lachen und Komik in Giovanni Boccaccios Decameron*. Frankfurt am Main 2004 (Analecta Romanica 68).
- Auffarth, Christoph: Glaubensstreit und Gelächter. Religion – Literatur – Kunst. Eine Einführung. In: *Glaubensstreit und Gelächter. Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hg. von Christoph Auffarth / Sonja Kerth. Berlin 2008 (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien 6), S. 1-18.
- Bachorski, Hans-Jürgen: Das aggressive Geschlecht. Verlachte Männlichkeit in Mären aus dem 15. Jahrhundert. *Zeitschrift für Germanistik*. N. F. 8 (1998), S. 263-281.



- Bachtin, Michail: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort von Alexander Kaempfe. München 1969.
- Barton, Ulrich: *Was wir do machen, das ist schimpf*. Zum Selbstverständnis des Nürnberger Fastnachtspiels. In: Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten. Hg. von Klaus Ridder. Tübingen 2009, S. 167-185.
- Bastian, Hagen: Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1983.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa: Wer rezipiert Boccaccio? Zur Adaption von Boccaccios Werken in der deutschen Literatur des 15. Jahrhunderts. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 127 (1998), S. 410-426.
- Bertschik, Julia / Tucsay, Christa A.: Poetische Wiedergänger: Einleitung. In: Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. von Julia Bertschik / Christa A. Tucsay. Tübingen 2005, S. 7-10.
- Bialas, Mark Robert: Wachte die Herkunftssippe einer verheirateten Frau über deren ordnungsgemäße Behandlung durch den Ehemann? Eine Untersuchung vor allem anhand von Mären und Schwänken des 13. bis 16. Jahrhunderts bezogen auf den deutschsprachigen Raum von der germanischen Antike bis 1600. Diss. Münster 2001.
- Bihrer, Andreas / Limbeck, Sven / Schmidt, Paul Gerhard: Vorwort. In: Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit. Hg. von Andreas Bihrer / Sven Limbeck / Paul Gerhard Schmidt. Würzburg 2000 (Identitäten und Alteritäten 4), S. 7-11.
- Billen, Diemut Maria: Boccaccios Decameron und die didaktische Literatur des Hochmittelalters. Transformationen des Diskurses an einer Epochenschwelle. Egelsbach 1993 (Deutsche Hochschulschriften 503).
- Bohm, W.: Acatholicus. Eine Untersuchung über die Stellung der Ungetauften und der Apostaten, Häretiker und Schismatiker sowie der sonstigen exkommunizierten Christen im geltenden kanonischen Recht. Hamburg 1933 (Hamburger Rechtsstudien 18).

- Bolsinger, Claudia: Das *Decameron* in Deutschland. Wege der Literaturrezeption im 15. und 16. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1998 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur 1687).
- de Boor, H.: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250-1350. Erster Teil. Epik, Lyrik, Didaktik, geistliche und historische Dichtung. Neubearbeitet von J. Janota. München 1997 (Geschichte der deutschen Literatur III/1).
- Bordieu, Pierre: Was heißt hier sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Mit einer Einführung von John B. Thompson. Wien 2005, S. 111-119.
- Branca, Vittore: Die neuen Dimensionen des Erzählens. In: Boccaccios *Decameron*. Hg. von Peter Brockmeier. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 324), S. 125-147.
- Branca, Vittore: The Myth of the Hero in Boccaccio. In: Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance. Papers of the Fourth and Fifth Annual Conferences of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies. State University of New York at Binghamton 2-3 May 1970, 1-2 May 1971. Hg. von Norman T. Burns / Christopher J. Reagan. Albany 1975.
- Brockmeier, Peter: Geistesgegenwart und Angstbereitschaft. Zur Funktion des *subito* in Boccaccios Novelle. In: Boccaccios *Decameron*. Hg. von Peter Brockmeier. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 324), S. 369-382.
- Bulang, Tobias: Aporien und Grenzen höfischer Interaktion im *Mauritius von Craûn*. In: Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur. Hg. von Beate Keller / Ludger Lieb / Peter Strohschneider. Frankfurt am Main 2001 (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 64), S. 207-229.
- Chinca, Mark: The body in some Middle High German *Mären*: taming and maiming. In: Framing medieval bodies. Hg. von Sarah Kay / Miri Rubin. Manchester 1996, S. 187-210.
- Cioffari, Vincenzo: Die Konzeption der Fortuna im ‚Decameron‘. In: Boccaccios *Decameron*. Hg. von Peter Brockmeier. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 324), S. 232-243.
- Coupe, W. A.: A Sixteenth-Century German Reader. Oxford 1972.
- Coxon, Sebastian: *der werlde spot*. Kollektives Höhnen und Verlachen in der Kleinepik des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hg. von Emilio González /

- Victor Millet. Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 102-116.
- Dinzelbacher, Peter: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg 1999 (Herder / Spektrum 4715).
- Ehrismann, Otfrid: Anmerkungen und Kommentare. In: Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Otfrid Ehrismann. Stuttgart 1992, S. 230-279.
- Ehrismann, Otfrid: *der tivel brâhte mich ze dir* – Vom Eheleben in Erzählungen des Strickers. In: Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 am Institut für deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur der Justus Liebig-Universität Giessen. Hg. von Xenja von Ertzdorff / Marianne Wynn. Gießen 1984 (Beiträge zur deutschen Philologie 58), S. 25-40.
- Ehrismann, Otfrid: Einführung. In: Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Otfrid Ehrismann. Stuttgart 1992, S. 5-30.
- Ehrismann, Otfrid: Tradition und Innovation. Zu einigen Novellen des Strickers. In: Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung. Greifswald 1986 (Deutsche Literatur des Mittelalters 3), S. 179-192.
- Eming, Jutta: Subversion through affirmation in the Stricker's ‚Eingemauerte Frau‘. In: The growth of authority in the medieval west. Selected proceedings of the international conference Groningen 6-9 November 1997. Hg. von Martin Gosman / Arjo Vanderjagt / Jan Veenstra. Groningen 1999 (Mediaevalia Groningana 25), S. 213-228.
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. 2., durchges. und erw. Aufl. bes. von Johannes Janota. Tübingen 1983.
- Fischer, Hubertus: Ritter, Schiff und Dame. Mauritius von Craûn: Text und Kontext. Heidelberg 2006.
- Flood, John L.: Hans Sachs and Boccaccio. In: Hans Sachs and Folk Theatre in the Late Middle Ages. Studies in the History of Popular Culture. Hg. von Robert Aylett / Peter Skrine. Lewiston 1995, S. 139-165.
- Frenzel, Elisabeth: Stoff- und Motivgeschichte. Berlin 1974 (Grundlagen der Germanistik 5).

- Friedrich, Udo: Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert. In: *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*. Hg. von Jan-Dirk Müller / Horst Wenzel. Stuttgart 1999, S. 149-179.
- Fritsch-Röbler, Waltraud: ‚Moriz von Craûn‘: Minnesang beim Wort genommen. Oder: Es schläft immer der Falsche. In: *Uf der mâze pfat*. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag. Hg. von Waltraud Fritsch-Röbler. Göppingen 1991 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 555), S. 227-254
- Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits 1. 1954-1969*. Frankfurt am Main 2001, S. 320-342.
- Füssel, Marian / Rüter, Stefanie: Einleitung. In: *Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. von Christoph Dartmann / Marian Füssel / Stefanie Rüter. Münster (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 5), S. 9-18.
- Geary, Patrick J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca 1996.
- Geisenhanslüke, Achim / Mein, Georg: Einleitung. In: *Schriftkultur und Schwellenkunde*. Hg. von Achim Geisenhanslüke / Georg Mein. Bielefeld 2008 (Literalität und Liminalität 1), S. 7-9.
- Geisenhanslüke, Achim / Mein, Georg (Hrsg.): *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*. Bielefeld 2009 (Literalität und Liminalität).
- Gephart, Irmgard: Das Gehäuse des Selbstzwangs: Zu Strickers Kurzerzählung von der ‚Eingemauerten Frau‘. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 61 (2006), S. 169-182.
- Gerlitzki, Günther J.: *Die Bedeutung der Minne im ‚Moriz von Craûn‘*. Berne 1970 (German Studies in America 4).
- Gestrich, Andreas / Raphael, Lutz: Vorwort. In: *Inklusion / Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. von Andreas Gestrich / Lutz Raphael. Frankfurt am Main 2008 (Inklusion / Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 5), S. 9-11.
- Getto, Giovanni: Das Wechselspiel von Illusion und Wirklichkeit in einigen Novellen Boccaccios. In: *Boccaccios Decameron*. Hg. von Peter Brockmeier. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 324), S. 271-194.

- Girard, René: Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Frankfurt am Main 1992.
- Girtler, Roland: Abenteuer Grenze. Von Schmugglern und Schmugglerinnen, Ritualen und „heiligen Räumen“. Wien 2006.
- Glier, Ingeborg: Hans Rosenplüt. In: Verfasserlexikon. Band 8. Berlin 1992, Spalte 195-211.
- Glier, Ingeborg: Hans Rosenplüt als Märendichter. In: Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987. Hg. von Klaus Grubmüller / L. Peter Johnson / Hans-Hugo Steinhoff. Paderborn 1988 (Schriften der Universität-Gesamthochschule-Paderborn. Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 10), S. 137-149.
- Glier, Ingeborg: „Rosenplütsche Fastnachtspiele“. In: Verfasserlexikon. Band 8. Berlin 1992, Spalte 211-232.
- Grabmayer, Johannes: Zwischen Diesseits und Jenseits. Oberrheinische Chroniken als Quellen zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters. Köln 1999.
- Graus, František: Juden und andere Randgruppen in den Städten des Spätmittelalters. In: Alternative Welten in Mittelalter und Renaissance. Hg. von Ludwig Schrader. Düsseldorf 1988 (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 10), S. 87-109.
- Graus, František: Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: Zeitschrift für historische Forschung 8 (1981), S. 385-437.
- Grubmüller, Klaus: Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer historischen Gattungspoetik. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hg. von Walter Haug / Burghart Wachinger. Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 37-54.
- Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau – Märe – Novelle. Tübingen 2006.
- Grubmüller, Klaus: Einleitung und Kommentar. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt am Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 1005-1384.
- Grubmüller, Klaus: Schein und Sein. Über Geschichten in Mären. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg.

- von Harald Haferland / Michael Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 243-257.
- Grubmüller, Klaus: *Wolgetan an leibes kraft*. Zur Fragmentierung des Ritters im Mære. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. von Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 193-207.
- Haas, Alois M.: Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt 1989.
- Haug, Walter: Die Lust am Widersinn. Chaos und Komik in der mittelalterlichen Kurzerzählung. In: *bickelwort* und *wildiu mære*. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Dorothee Lindemann / Berndt Volkmann / Klaus-Peter Wegera. Göppingen 1995 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 618), S. 354-365.
- Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hg. von Walter Haug / Burghart Wachinger. Tübingen 1993, S. 1-35.
- Hirdt, Willi: Boccaccio in Deutschland. In: Studien über Petrarca, Boccaccio und Ariost in der deutschen Literatur. Hg. von Horst Rüdiger / Willi Hirdt. Heidelberg 1976 (Beihefte zum Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 8), S. 32-55.
- Hofmeister, Wernfried: Rebellion und Integration in Strickers ‚Eingemauerter Frau‘. *Mediaevistik* 5 (1992), S. 71-77.
- Holznagel, Franz-Josef: Ignorierte Warnungen armer Seelen, lehrreiche Begegnungen mit den Ahnen und eine undankbare Wiedererweckte. Die „Gespenster“ des Wilhelm Werner von Zimmern (1485-1575) und ihre Funktionalisierungen. In: *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Hg. von Moritz Bassler / Bettina Gruber / Martina Wagner-Egelhaaf. Würzburg 2005, S. 55-75.
- Hoven, Heribert: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung. Göppingen 1978 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 256).
- Hübner, Gerd: Hans Folz als Märenerzähler. Überlegungen zum narrativen Konzept. *Germanisch-Romanische Monatsschrift*. N. F. 54 (2004), S. 265-281.
- Irsigler, Franz / Lassotta, Arnold: Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt. Köln 1300-1600. München 2004.

- Jakobs, Béatrice: Rhetorik des Lachens und Diätetik in Boccaccios *Decameron*. Berlin 2006 (Schriften zur Literaturwissenschaft 28).
- Jehly, Nicole: Die Demontage des Ritter- und Minne-Ideals im *Moriz von Craûn*. Ein Blick hinter die Kulissen einer literarischen Utopie. In: Frauenblicke. Männerblicke. Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. Hg. von Waltraud Fritsch-Rößler. St. Ingbert 2002 (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 26), S. 69-82.
- Joynes, Andrew: Preface. In: *Medieval Ghost Stories. An Anthology of Miracles, Marvels and Prodigies*. Hg. von Andrew Joynes. Woodbridge 2006, S. XI-XIV.
- Kasten, Ingrid: Erzählen an einer Epochenschwelle. Boccaccio und die deutsche Novellistik im 15. Jahrhundert. In: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Hg. von Walter Haug. Tübingen 1999, S. 164-186.
- Keller, Johannes: Dekonstruierte Männlichkeit: von scheintoten und begrabenen Ehemännern. In: *Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts*. Hg. von Martin Baisch / Hendrikje Haufe / Michael Mecklenburg / Matthias Meyer / Andrea Sieber. Göttingen 2003 (Aventiuren 1), S. 123-148.
- Keller, Johannes: Norm – Lachen – Gewalt. Komik des mehrfachen Todes in einer Erzählung Hans Rosenplüts. *Variations: Literaturzeitschrift der Universität Zürich* 3 (1999), S. 93-108.
- Klein, Dorothea: Einleitung. In: *Mauricius von Craûn. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edward Schröder hg., übersetzt und kommentiert von Dorothea Klein*. Stuttgart 1999, S. 7-43.
- Klein, Dorothea: ‚Mauricius von Craûn‘ oder die Destruktion der hohen Minne. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 127 (1998), S. 271-294.
- Kokott, Hartmut: Rezension zu Hubertus Fischer, *Ritter, Schiff, Dame. Mauritius von Craûn: Text und Kontext*. *Arbitrium* 25. Heft 2 (2007), S. 155–157.
- Kortüm, Hans-Henning: *Advena sum apud te et peregrinus*. Fremdheit als Strukturelement mittelalterlicher *conditio humana*. In: *Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit*. Hg. von Andreas Bihrer / Sven Limbeck / Paul Gerhard Schmidt Ort (Identitäten und Alteritäten 4), S. 115-135.

- Kraus, Jörg: Metamorphosen des Chaos. Hexen, Masken und verkehrte Welten. Würzburg 1998.
- Laude, Corinna: „Daz in swindelt in den sinnen...“. Die Poetik der Perspektive bei Heinrich Wittenwiler und Giovanni Boccaccio. Berlin 2002 (Philologische Studien und Quellen 173).
- Laude, Corinna: Manipulierte Öffentlichkeit in spätmittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Offen und Verborgene. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Caroline Emmelius / Fridrun Freise / Rebekka v. Mallinckrodt / Petra Pachinger / Claudius Sittig / Regina Toepfer. Göttingen 2004, S. 109-126.
- Lecouteux, Claude: Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter. Aus dem Französischen von Harald Ehrhardt. Düsseldorf 2001.
- Lecouteux, Claude: Die Geschichte der Vampire. Metamorphose eines Mythos. Aus dem Französischen von Harald Ehrhardt. Düsseldorf 2001.
- Lecouteux, Claude: Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter. Köln 1987.
- Lecouteux, Claude: Wiedergänger. München 1999. In: Lexikon des Mittelalters. Band 9. München 2003, Spalte 79-80.
- van der Lee, Anthony: Einige Beobachtungen zur Erzählstruktur des mhd. Märes „Der dankbare Wiedergänger“. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 17 (1982), S. 69-78.
- Link, Jürgen / Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 77 (Jahrgang 20/1990), S. 88-99.
- Linke, Hansjürgen: Das Gesellschaftsbild der deutschen Märendichtung. In: *Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung*. Greifswald 1986 (Deutsche Literatur des Mittelalters 3), S. 166-179.
- MacMechan, Archibald: The Relation of Hans Sachs to the Decameron. As shown in an examination of the thirteen shrovetide plays drawn from that source. Halifax 1889 [wieder hg. in: *Dissertationes philosophicae*. Baltimore. John Hopkins University. 1887-89].
- Martinez, Matias / Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie. München 2007.



- Mecke, Jochen: Literatur hart an der Grenze: Célines Poetik der Überschreitung. In: Schriftkultur und Schwellenkunde. Hg. von Achim Geisenhanslüke / Georg Mein. von Bielefeld 2008 (Literalität und Liminalität 1), S. 263-290.
- Meier, Frank: Gefürchtet und bestaunt. Vom Umgang mit dem Fremden im Mittelalter. Ostfildern 2007.
- Meier-Branecke, Marlis: Die Rittertreue. Kritische Ausgabe und Untersuchungen. Diss. Hamburg 1969.
- Monostory, Denes: Der *Decamerone* und die deutsche Prosa des XVI. Jahrhunderts. Den Haag 1971 (Studies in German Literature. Volume XVI).
- Moser, Dietz-Rüdiger: Fastnacht und Fastnachtsspiel. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand volkskundlicher und literarhistorischer Fastnachtsforschung. In: Fastnachtsspiel – Commedia dell’arte. Gemeinsamkeiten – Gegensätze. Akten des 1. Symposiums der Sterzinger Osterspiele (31.3. – 3.4.1991). Hg. von Max Siller. Innsbruck 1992 (Schlern-Schriften 290), S. 129-146
- Moser, Dietz-Rüdiger: Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie. Euphorion 84 (1990), S. 89-111.
- Moser, Hans: Kritisches zu neuen Hypothesen der Fastnachtforschung. Jahrbuch für Volkskunde. N. F. 5 (1982), S. 9-50.
- Müller, Jan-Dirk: Noch einmal: Maere und Novelle. Zu den Versionen des Maere von den ‚Drei listigen Frauen‘. In: Philologische Untersuchungen. Gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag. Hg. von Alfred Ebenbauer. Wien 1984 (Philologica Germanica 7).
- Müller, M. E.: Fastnachtsspiel. In: Lexikon des Mittelalters. Band 4. München 1989, Spalte 314-316.
- Neuschäfer, Hans-Jörg: Boccaccio und der Beginn der Novelle. München 1969 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 8).
- Ortmann, Christa / Ragotzky, Hedda: Itlicher zeit tut man ir recht. Zu Recht und Funktion der Fastnacht aus der Sicht Nürnberger Spiel des 15. Jahrhunderts. In: Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2004, S. 207-218.
- Petronio, Guiseppe: Vorurteilslosigkeit und Weisheit. In: Boccaccios Decameron. Hg. von Peter Brockmeier. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 324), S. 45-68.

- Philipowski, Katharina: Aporien von *dienst* und *lôn* in lyrischen und narrativen Texten am Beispiel von *Mauritius von Craûn* und *Heidin*. Germanisch-Romanische Monatsschrift. N. F. 59 (2009), S. 211-238.
- Pütz, Susanne: Vampire und ihre Opfer. Der Blutsauger als literarische Figur. Bielefeld 1992.
- Ragotzky, Hedda: Die ‚Klugheit der Praxis‘ und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 123 (2001), S. 49-64.
- Ragotzky, Hedda: Fastnachtspiel. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Band I. Berlin 1997, S. 568-572.
- Raphael, Lutz: Königsschutz, Armenordnung und Ausweisung – Typen der Herrschaft und Modi der Inklusion und Exklusion von Armen und Fremden im mediterran-europäischen Raum seit der Antike. In: Inklusion / Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart. Hg. von Andreas Gestrich / Lutz Raphael. Frankfurt am Main 2008 (Inklusion / Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 5), S. 15-34.
- Reinitzer, Heimo: Zu den Tiervergleichen und zur Interpretation des ‚Moriz von Craûn‘. Germanisch-Romanische Monatsschrift. N. F. 27 (1977), S. 1-18.
- Röcke, Werner: Die Risiken der Gewissheit. Inszenierungen von Kontingenz im Fastnacht- und Antichristspiel des Spätmittelalters. In: Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur. Hg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin. Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 271-288.
- Röcke, Werner: *schade* und *market*. Zum Wandel feudaler Selbstverständigung im höfischen und schwankhaften Märe des Spätmittelalters. In: Sammlung – Deutung – Wertung. Ergebnisse, Probleme, Tendenzen und Perspektiven philologischer Arbeit. Hg. von Danielle Buschinger. Amiens 1988, S. 301-313.
- Roeck, Bernd: Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit. Göttingen 1993 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1568).

- Rogers, Mike: Comedy, satire, realism, Sachs. In: Hans Sachs and Folk Theatre in the Late Middle Ages. Studies in the History of Popular Culture. Hg. von Robert Aylett / Peter Skrine. Lewiston 1995, S. 19-42.
- Rolshoven, Johanna: Der Rand des Raumes. Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Thema Übergang. In: „Hexen, Wiedergänger, Sans-Papiers...“. Kulturtheoretische Reflexionen zu den Rändern des sozialen Raumes. Hg. von Johanna Rolshoven. Marburg 2003, S. 7-17.
- Ruthner, Clemens: Untote Verzahnungen. Prolegomena zu einer Literaturgeschichte des Vampirismus. In: Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. von Julia Bertschik / Christa A. Tuczay. Tübingen 2005, S. 11-41.
- Scharfe, Martin: Wiedergänger. Die Lebenden sterben, die Toten leben – Anmerkungen zu einer flüssigen Kultur-Grenze. In: „Hexen, Wiedergänger, Sans-Papiers...“. Kulturtheoretische Reflexionen zu den Rändern des sozialen Raumes. Hg. von Johanna Rolshoven. Marburg 2003, S. 66-89.
- Schirmer, Karl-Heinz: „Rittertreue“. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 8. Berlin 1992, Spalte 110-112.
- Schmitt, Jean-Claude: Die Geschichte der Außenseiter. In: Die Rückeroberung des historische Denkens. Grundlagen der Neueren Geschichtswissenschaft. Hg. von Roger Chartier / Jacques Le Goff / Jacques Revel. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, S. 201-239.
- Schmitt, Jean-Claude: Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Aus dem Französischen von Linda Gränz. Stuttgart 1995.
- Schnell, Rüdiger: Erzählstrategie, Intertextualität und „Erfahrungswissen“. Wolfram-Studien 18 (2004), S. 367-404.
- Schnyder, Mireille: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen. Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 12 (2000), S. 123-134.
- Stuplich, Brigitte: Zur Dramentechnik des Hans Sachs. Stuttgart 1998 (Arbeiten und Editionen zur Mittleren Deutschen Literatur (AuE). N. F. 5).
- Schürmann, Thomas: Nachzehrer glauben in Mitteleuropa. Marburg 1990 (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. 51).

- Schwaderer, Richard: Boccaccios deutsche Verwandlungen. Übersetzungsliteratur und Publikum im deutschen Frühhumanismus. *Arcadia. Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft* 10 (1975), S. 113-128.
- Scribner, Bob: Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland. In: *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*. Hg. von Norbert Fischer / Marion Kobelt-Groch. Leiden 1997 (*Studies in medieval and reformation thought* 61), S. 21-46.
- Siuts, Hinrich: *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*. Berlin 1959 (*Schriften zur Volksforschung* 1).
- Smith, Gregg A.: *The Function of the Living Dead in Medieval Norse and Celtic Literature. Death and Desire*. Lewiston 2007.
- Stede, Marga: *Schreiben in der Krise. Die Texte des Heinrich Kaufringer*. Trier 1993 (*Literatur – Imagination – Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien* 5).
- Strasser, Ingrid: *Vornovellistisches Erzählen. Mittelhochdeutsche Mären bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts und altfranzösische Fabliaux*. Wien 1989 (*Philologica Germanica* 10).
- Tanner, Ralph: *Sex, Sünde, Seelenheil. Die Figur des Pfaffen in der Märenliteratur und ihr historischer Hintergrund (1200-1600)*. Würzburg 2005.
- Tietze, Andrea: Zur Transformation von Erzählerfiguren: Vom ‚Wir‘ zum ‚Ich‘ – Identitätseinschreibungen in frühneuzeitlichen Reiseberichten. In: *Grenzen überschreiten – transitorische Identitäten. Beiträge zu Phänomenen räumlicher, kultureller und ästhetischer Grenzüberschreitungen in Texten vom Mittelalter bis zur Moderne. Internationale Tagung des MOVENS-Netzwerkes. Greifswald, 13.-16. Mai 2010*. Hg. von Monika Unzeitig. Bremen 2011.
- Tomasek, Tomas: *Kranke Körper in der mittelhochdeutschen höfischen Literatur. Eine Skizze zur Krankheitsmotivik*. In: *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*. Hg. von Otto Langer / Klaus Ridder. Berlin 2002 (*Körper – Zeichen – Kultur* 11), S. 97-115.
- Tuczay, Christa A.: „...swem er den tôt getuot, dem sûgents ûz daz warme bluot“. Wiedergänger, Blutsauger und Dracula in deutschen Texten des Mittelalters. In: *Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom*

- Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. von J. Bertschik / Christa A. Tuczay. Tübingen 2005, S. 61-82.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherf. Frankfurt / New York 2005.
- Turner, Victor: Variations on a Theme of Liminality. In: Secular Ritual. Hg. von Sally F. Moore / Barbara G. Myerhoff. Amsterdam 1977, S. 36-52.
- Unzeitig, Monika (Hrsg.): Grenzen überschreiten – transitorische Identitäten. Beiträge zu Phänomenen räumlicher, kultureller und ästhetischer Grenzüberschreitungen in Texten vom Mittelalter bis zur Moderne. Internationale Tagung des MOVENS-Netzwerkes. Greifswald, 13.-16. Mai 2010. Bremen 2011.
- Unzeitig, Monika: „Vom himel herab in die welt“ (Faustbuch 1587). In: Grenzen überschreiten – transitorische Identitäten. Beiträge zu Phänomenen räumlicher, kultureller und ästhetischer Grenzüberschreitungen in Texten vom Mittelalter bis zur Moderne. Internationale Tagung des MOVENS-Netzwerkes. Greifswald, 13.-16. Mai 2010. Hg. von Monika Unzeitig. Bremen 2011.
- Wagner, Silvan: Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens. Frankfurt am Main 2009 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 31).
- Wailes, Stephen L.: Studien zur Kleindichtung des Stricker. Berlin 1981 (Philologische Studien und Quellen 104).
- Waltenberger, Michael: Der vierte Mönch zu Kolmar. Annäherungen an die paradoxe Geltung von Kontingenz. In: Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur. Hg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin. Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 226-244.
- Wapnewski, P.: Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955.
- von Wilpert, Gero: Die deutsche Gespenstergeschichte. Motiv – Form – Entwicklung. Stuttgart 1994 (Kröners Taschenbuchausgabe 406).
- Witthöft, Christiane: Symbolische Raumordnung in der Literatur des Mittelalters. Zum *gedranc* als Raumkonstituente im ‚Frauendienst‘ Ulrichs von Liechtenstein. In: Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Christoph Dartmann /

Marian Füssel / Stefanie Rüther. Münster (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 5), S. 19-38.

Wokart, Norbert: Differenzierungen im Begriff „Grenze“. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs. In: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Hg. von Richard Faber / Barbara Naumann. Würzburg 1995, S. 275-289.

Zaiser, Rainer: „Omnia vincit Amor“: Boccaccios *Decameron* im Zeichen hybrider Sinnlichkeit. Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 49 (2008), S. 85-109.

Ziegeler, Hans-Joachim: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bispeln und Romanen. München 1985.

Zöller, Sonja: *Triuwe* gegen Kredit. Überlegungen zur mittelhochdeutschen Verserzählung *Rittertreue*. In: Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag. Hg. von Silvia Bovenschen / Winfried Frey / Stephan Fuchs / Walter Raitz / Dieter Seitz. Berlin 1997, S. 58-72.